SEYYİD HÜSEYİN NASR



TASAVVUFİ MAKALELER

insan yayınları
nasr kitaplığı

insan yayınları : 346
nasr kitaplığı : 15

birinci baskı, istanbul-ekim 2002

isbn 975-574-325-1

fransızca orijinal ismi
essais sur le soufisme

tasavvufi makaleler
seyyid hüseyin nasr

çeviren
prof. dr. sadık kılıç

içdüzen
insan

kapak düzeni
erhan akçaoğlu

baskı-cilt
kurtiş matbaası

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter / istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Tasavvufi Makaleler

SEYYİD HÜSEYİN NASR

Çeviren:
Prof. Dr. Sadık Kılıç



insan yayınları

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimizce olmak üzere Türkçe'ye kazandırılmış eserleri şunlardır:
İnsan ve Tabiat
İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı
Üç Müslüman Bilge
İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş
İslâm: İdealler ve Gerçekler
Batı Felsefeleri ve İslâm
Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar
İslâm ve İlim
Modern Dünyada Geleneksel İslâm
Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet
İslâm'da Bilim ve Medeniyet
İslâm Sanatı ve Manevîyatı
Makaleler (1-2)
Söyleşiler
Bir Kutsal Bilim İhtiyacı
Kutsalın Peşinde
Bilgi ve Kutsal
İslâm'da Düşünce ve Hayat
Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi
İslam'ın Kalbi
Tabiatın Düzeni ve Din

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

20. ve 21. yüzyılda, İslâm kültür haritasının okunup anlaşılmasında ve oluşturulmasında Seyyid Hüseyin NASR'ın katkısı, son derece açıktır. Türk okuyucuları onu, Türkçe'ye çevrilmiş pekçok eseri vasıtasıyla, gayet yakından tanımaktadır. Öyle tahmin ediyoruz ki, onun Türkçe'ye çevrilmiş her eseri, okuyucunun zihninde kalıcı ve etkileyici izler bırakmış; İslâm'ın inanç ve tefekkür dünyasında anlamlı, soluklu, etkili ve mesajlar yüklü yolculuklara başlangıçlar oluşturmuş; oluşmuş kimi önyargı ve yanlış bilgileri tashih etmiş; özellikle de, İslâm araştırıcılarının özgün eserlerinde büyük serüvenlerin ve coşkuların kilometre taşlarını dikmiş, zirve tepelerini, hatta yol azıklarını sunmuştur.

Çeviriler vasıtasıyla edinilen bilgilerin sıhhati ve kalıcılığı bir sorunsaldır, doğru; fakat çeviri eserler aynı zamanda, bireyden bireye ya da bireylere, daha da önemlisi, bir zihin ve kültür sferinden başka bir zihin ve kültür sferine atılan en önemli köprü, bir '*cognitif geçit*' de değil midir? Cevabımız, kuşkusuz, evettir... Dünden bugüne, ister yayın dünyasında, ister bilim alanında, isterse İslâm kültürü alanında olsun, genelde çeviriler, özeldeyse, eserin aslına, yazarına

'ihanet'in en az düzeyde olabileceği 'sadâkatli çeviriler', kitlelerin bilgi birikimi ve bilinç oluşumuna daima olumlu katkılar sağlamışlardır; her ne kadar, "*Traduttore, traditore: Mütercim, ihanet eder*" denilmiş olsa da..

NASR'ın her bir eseri, bizim engin ve zengin birikimimizin bir sunuluşu olduğu kadar, aynı zamanda, diğer inanç ve kültür mensuplarına sunabiliceğimiz, onlarla paylaşabileceğimiz manevî miras ve zenginliğimizin de bir teşhiridir. Ortak insanî, yüce, değerli ve ümit bahşeden bir dünya yaşamının oluşturulmasında, karşılıklı olarak zenginleştirici alternatif değer ögeleri, ahlâk tayfları ve evren betimlemelerinin şekillenmesinde içten, beklentisiz ve hamiyetli bir yer tutuştur. Bilhassa, bugünün bakışından geçmişin yeniden bir okunuşu yada tarihsel yapıcı unsurların bu zaman diliminde etkin kılınması gayretlerinde, bize özgü Medeniyetimiz adına yapmamız gerekeni îfa eden, bir bilgelik ve üstün bir ödev ahlâkının sergilenişidir. Onu, dur durak bilmez bir devingenliğin içine atan bu üstün ve evrensel ödev ahlâkı sebebiyledir ki, NASR adı, İslâmî bilim, irfân ve kâinat alanı ile yayın dünyasının en çok aranan yazarı olmuş, sembolik ifadeyle, '*Yediveren Çiçeği*' ile aynîleşmiştir dersek, sezâdır.. Bu cazibedâr ve teshîr edici 'Yediveren Çiçeği'nin feyizli ve vecidli dallarında boy atan en güzel goncalardan birisi de, Sûfîlik/Tasavvuf Goncasıdır.. Bizim, diğer medeniyet mensuplarına sunabileceğimiz can tuhfemiz, rûhların ve idrâklerin bengisuyu, ezelli ebedli devâmız...

NASR'ın, '*Tasavvufi Makaleler*' başlıklı elinizdeki eserinde, muhtelif başlıklı oniki makalesi yer almaktadır. Kitap, uzun bir giriş ile, üç bölümden teşekkül etmektedir. Makaleler birbirlerinin devamı gibi görünmeseler de, NASR'ın o derinlikli ve ebediyat ıtırlı *perennel* üslûbunda, Sûfîlik mayasına ve öz suyuna merbûtiyetin gücüyle, birbirlerini tamamlar bir tertip içindedirler. Müstakil görünen her bir makaleyi kuşatıcı bir iç doku ile hâleleyen de, bu içsel, derûnî ve Aşkın-insanî birlik çerçevesidir.

Çeviri esnasında biz, metin içi bağlam ve bütünlük çerçevesi yanında, daha fazla olarak, hatta bu içsel, anlam bütünlüğü çerçevesini gözetmeye dikkat göstermeye çalıştık. Her muayyen bilimin olduğu

üzere, Sûfîliğin de kendi hususî ve çağrışımlı, maneviyat ve aşkınlık tedâî eden muayyen bir terminolojisinin olduğu malumdur.. Çeviri metni orijinal olanına muvafık ve yakın kılabilecek unsur da, özellikle o alanın özgün dil imkânının yeterince kulanılabilmiş olmasıdır. Bu bakımdandır ki çeviri esnasında, Sûfîliğin özgü dünyasının işaret fişekleri mesabesindeki terimlerine, sûfî terminolojisine riayet etmek için azami çaba sarfedilmiştir. Öte yandan, kimi yerlerde, sûfî ıstılahlar ile diğer inançlar ait bazı yabancı terimlere, dipnotlar halinde kısa açıklamalar getirilmiş, buna [*s.k.*] kısaltmasıyla işaret edilmiştir. İfadenin daha anlamlı ve Türkçe yönünden daha muvafık olacağının düşünüldüğü yerlerde, çeviriye ilave edilen kelime / kelimeler köşeli parantez içine [...] alınmıştır. Okuyucuya karşılaştırma imkanı vermek için, deyimsel önemi olan bazı kelimelerin Fransızcası da parantez içinde gösterilmiştir. Ayrıca çeviri esnasında, Türkçe ifadenin seyrine göre, kimi yerlerde, ünlem [!], üç nokta [...], ünlemden sonra üç nokta [!...] vb. noktalama işaretleri konulmuş, vurgulamaların tamamı da, *italik* olarak, tarafımızdan yapılmıştır..

Bu kitap, dipnot ve dipnot açıklamalarının çokluğu ve çeşitliliğiyle de dikkat çekicidir; kimi zaman, sabırları zorlayacak denli uzun notlar.. Fakat bu eseri değerli kılan bir başka ayrıcalık, düşüncemize göre, dipnotlardaki bibliyoğrafik zenginlik ve göndermeler kadar, buralarda sunulan bu özgün bilgilerdir de. Dikkat çeken diğer bir şey, Fransızca metnin dipnotlarında sıkça kullanılmış olan kısaltma işaretlerinin çeşitliliğiydi.. Biz bu kısaltmaları da çevirerek, kitabın baş kısmında bir liste halinde sunmayı gerekli gördük..

Fransızca metindeki Arapça kelime ve tamlamaların yazılışını da, bizim telaffuzumuza daha mûnis ve tanıdık olan bir formatta verdik. Msl. ahsan taqwîm = *ahsen-i takvîm*, asfal sâfilîn = *esfel-i sâfilîn*, tamhîd al-qawâ'id = *temhîdu'l-kavâ'id*, Miftâh al-ghayb = *Miftâhu'l-gayb*, Misbâh al-uns = *Misbâhu'l-uns* ... vd. Metinde, seyrekçe de olsa geçen Fransızca ayet meâlleri, varsa özgünlüğünün korunması koşuluyla, Türkçe muteber meâllerden de kontrol edildi ve eserin kuş bakışı bir yol haritası olsun diye de, en sona, karma bir endeks eklendi..

Kısaca belirtmek gerekirse, bu eserin mütercimi, gücü dahilindeki hiçbir titizliği göz ardı etmeyerek, en güzeli ortaya koyma yolunda,

bütün gayretini sarfetmiştir.. Zira, "*Dar olan kapıları tercih etmek*"sizin nitelikli ve karakterli ürünler verilemeyecektir.. Dileği, bu tercüme eser aracılığıyla NASR'ın, Türk okurunun derûnî, entelektüel ve kültürel ufkuna başka derinlikler ve zenginlikler katmaya devam etmesidir. Ve yine dileği, bu mütevâzi çaba vesilesiyle İlahî rıza ve insanî hoşnutluk çizgisine bir nebze olsun yaklaşabilmiş olmasıdır! Muvaffakıyet Allah'tandır.

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Nisan-2002, Erzurum

GİRİŞ

bir kısmı müsbet, ama çoğu olumsuz olan pek çok nedenden dolayı Batı, bugün, özellikle Sufîlikle ilgilenmekte ve İslâm'a dair kültürlü modern kesimler ona ilgi göstermektedir. Modern dünyanın "değerler sistemi"nin, az ya da çok homojen çözülüşü, gelecek önünde güvensizlik hissi, Batı'daki hakim dinler, özellikle de, içsel bilgileri gittikçe daha çok elde edilemez olan Hristiyanlık tarafından verilen mesajların anlaşılmazlığı, niteliği gittikçe bozulmakta olan bir çevre içinde manevî bir dünya görme arzusu ve daha pek çok başka sebepler, Doğulu dinlerin manevî değerlerini araştırmaya götürmüştür [onları].

Batı'da bu arayış, bir nesil önce, genel bir şekilde Hinduizm ve Budizm'le ilgilenildiğinde başladı ama o zaman yazılmış, hatta uygulanmış olan şeyin büyük bir kısmı, ya onun bir taklidi idi yahutta, en azından, bu gelenekler hakkında bütünüyle sathî olan bir ilgiyi dile getirmekteydi. Özellikle Hindu Vedanta'sı ve Zen Budizmi'nin incelenmesiyle ilgili durum böyle oldu. Bu nedenledir ki bu, hızlı bir şe-

kilde, daima yeni deneyimler peşinde olan ama onlardan hiçbirine derinliğine bağlanmayı kabul etmeyen bir nesil tarafından çok geçmeden ilgisizlikle karşılanan bir moda haline dönüştü.

Sıra kendisine geldiğinde, Sufîlik [de] şimdi pek çok insanın ilgisini çekmektedir, fakat ne yazık ki o da, ister manevî yolun gerçek doğasını bilmeyen masumların, isterse, en yüce hakikatleri bilinçli olarak, kendi aşağılık tabiatlarının düzeyine düşürmeye çalışan kimselerin zihniyetine uyumlu olabilmesi için, yanlış anlaşılıp bozulmaya yazgılı/mahkûm görünmektedir!

Bununla birlikte, Sufîlik'in etrafında yapılan bu tanıtıma kıyasla, şöyle bir tesbit de yapılabilir ki, derin bir cazibe aynı zamanda hem, dinleri veya özgün yolları ne olursa olsun, kendi özgün manevî gelişimleri için Sufîlik'in görüşlerinden faydalanmayı arzu edenler üzerinde, hem de sahih bir manevî patikayı izlemek için çaba sarfeden ve ona girmeye ehil olabilmek için gerekli fedakârlıkları kabule hazır olan kimseler üzerinde etkisini göstermektedir.

Batı'da, İslâm'ı inceleyenler (islamisants), Sufîlik tarafından İslâm'da ve onun tarihinde oynanmış olan rolün gittikçe daha iyi bir şekilde farkına varmaktadırlar. İslâm içinde Sufîlik'te bir tür yabancı tesiri görmeye devam etmekten ziyade, içlerinden pek çoğu şimdi Sufîlik'in İslâmî kaynaklı olduğunu ve İslâm ile Sufîlik arasında hiçbir şeyin kesintiye uğratamayacağı bağı itiraf etmeye hazırdırlar. Günümüzde artık, bazı oryantalistlerin böyle yapmayı istemekte ısrar etmelerine rağmen, Sûfîlik'i hesaba katmadan İslâmî maneviyat hakkında artık pek bir şey yazılamaz.

Böylece, ister gerçek manevî bir ilgi, isterse, Batı'da bugün çok yaygın olan sahte bir maneviyâtçılık (pseudo-spiritualité), ya da İslâmbilim (İslamologie) alanında derin incelemeler söz konusu olsun, Batı'nın, Sûfîlik'in incelenmesiyle giderek daha çok ilgilenmekte olduğu ve ona, gittikçe artan bir önem atfettiği görülmektedir. Batı'da onun öğretilerini araştıranların çok olmasına rağmen, kitle iletişim araçları onun hakkında, çok nadir olarak, gerçek sunumlar yapmaktadırlar. Bu durum bile tek başına haklı çıkarır, onun çarpıtılarak gösterilmesine mani olmak ve her türlü gerçek görünümleri altında onu

sunmak için gösterilen çabaları.. Sûfî hikmet, gerçekte pratik olarak, manevî hayatın bütün yüzlerini kucaklar ve son derece mükemmel ve bize ulaşacak kadar da son derece iyi korunmuş metafizik ve derunî (ésotérique) geleneklerden birisini temsil eder.

XIX. (XIII. h.) yüzyılda İslâm dünyası, hem Batı'nın etkisine maruz kalır, hem de, rasyonalist ve her türlü mistisizme muhalif olan katı ilkeci (puritains) dahilî bir takım hareketlerle yüzyüze gelir.. Bu ise, Sûfîlik'e karşı bir muhalefete yol açar, öyle ki, bazı modernistlerin çağın İslâm dünyasında eleştirdikleri hemen hemen her şeyden o sorumlu tutulur, hatta, bu [İslâm] dünyasının Avrupalı güçler tarafından egemenlik altına alınışından bile.. O zaman, -bugün de pek çok İslâm ülkesinde rastlanılan-, Sûfîlik'in araştırılmasında bile bir sömürgeci özlem [ve ruh] görmekte olan Batılılaşmış müslüman bir kuşak ortaya çıkar. Bazı oryantalistlerin çalışmalarıyla desteklenen bu hareket, İslâm'ı, öğretisinin bütün manevî ve metafizik yönlerini atıp, onu İlahî Yasa (Şerî'a)' nın mümkün en dar yorumuna indirgeyerek, canlandırmaya çalışır. Bunun neticesi ise, Batı'nın "entelektüel" saldırısı karşısında Ilahî Yasa (*Şerî'a)*'nın güçsüz düşmesi olmuştur.

Bunun sonu, İslâm tarihinde, sanattan idarî politikaya kadar uzanan alanlarda, Sûfîlik tarafından yerine getirilmiş olan olumlu rolün bilinmemesi ve ihmal edilmesi olmuştur. Daha ziyade tuhaf olanı ise, Batı'da İslâm'ın modern tarihiyle ilgili olarak yapılan çalışmaların (exposés), XIX. (XIII. h.) asır boyunca Sûfîlik'in bağrında [yürütülmüş olan] bütün yeniden biçimlenme (réforme) hareketlerini sessizlikle geçiştirmeleridir; halbuki, onların etkileri, çağdaş Avrupa araştırmalarının, üzerlerinde uzun uzun durmakta olduğu Batı-öncesi (pro-occidentale) eğilimli modernist hareketlerinkinden kesinlikle daha küçük olmamıştır.. Bu hareketler içinde Senûsîlik tarîkatı zikredilir, ama gerçekte, Kuzey Afrika'daki Darkâviyye ve Tîcâniyye, Doğu Afrika ve Arap Yakın Doğu'sundaki Yaşrûtiyye, İran (Perse) ve Güney Hindistan'daki Ni'metullâhiyye, Hind-Pakistan Altkıtası'ndaki Çîstiyye ve Kâdiriyye gibi, büyük Sufî rönesans hareketlerinin önemi asla dile getirilmez. Bunlar hakkında gözlemlenen bu sessizliğin, Sûfîlik'in, kendi özel tarihlerini ilgilendiren konularda Batılı kaynaklara sıkça ken-

dini bırakan eğitimli modern müslüman sınıfların gözünde önemsiz gibi görülmesine katkısı olmuştur.

İşte böylece, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, en modern İslâm ülkelerinin üniversitelerinde, hemen hemen daima, şu iki öğrenci grubu bulunmaktaydı: Bir yanda, tamamiyle sekülerize ve Batılılaşmış, az ya da çok İslâm'ı benimsemeyen, en azından bir yaşama tarzı ve komple bir kanunlar mecmûu olarak reddedenler, diğer yanda da, İslâm'da ancak *Şerî'at*'ın en zâhirî yorumunu kabul eden ve onun, entelektüel ve ruhî, özellikle de Sufîlik'i ilgilendiren boyutunu reddeden çok dindar müslümanlar... Bu iki grup, hemen hemen her düzlemde birbirleriyle bir karşıtlık içinde olmalarına rağmen, Sûfîlik'e karşı düşmanlık konusunda birbirleriyle birleşiyorlardı.

Şayet günümüzde bu tutum, pekçok müslüman ülkedeki bu iki grup nezdinde büyük kısmı itibariyle hala devam ediyorsa da, buna karşılık, öğrenciler ile eğitimli kesimlerin diğer üyelerinde Sûfîlik'e ve İslâm'ın her türlü entelektüel boyutuna karşı son derece açık yeni bir ilgi de farkedilmektedir. Pekçok etkenin bu tutum değişikliğine katkısı olmuştur: Batılı kültürel değerlerin parçalanması ve modernizm tecrübeleri önünde tecrübe edilen hayal kırıklığı, modern uygarlık tarafından daha önceden kışkırtılmış pek çok yıkımların gözlenmesi ve peşinden gelecek başka yıkımların beklenmesi ve bir de, Batı'nın, entelektüel sahada İslâm'a yöneltmiş olduğu meydan okuma ve tehditleri, yalnız Sûfîlik'in öğretileri tarafından sağlanan talimatların cevaplandırabileceğinin gerçekleşmesi.. Önceki kuşakla karşılaştırıldığında, Sûfî tarikatleri ile, Mısır, Suriye ve İran gibi farklı ülkelerdeki bir Sufîlik incelemesi tarafından cezbedilen gençlerin sayısında dikkat çekici bir artış bulunmaktadır. Hind-Pakistan alt kıtasında ilgi, aynı şekilde bozulmadan devam etmektedir ve ayrıca, Arap Dünyası ile Türkiye'de olduğunun aksine, hiçbir zaman da fazla azalmamıştır. Bu son ülkede, üniversite öğrencileri tarafından tasavvufî yazılara gösterilen ilgi, Türk devriminden itibaren dikkat çekici bir şekilde artmıştır.

Yeterince tuhaf olan da, Sûfîlik'in, müslüman dünyada Batılı tarzda eğitilmiş olan halka uyarlanmış pek az doğru sunuluşunun bulunmasıdır. İslâm konusunda olduğu gibi, Sûfîlik'e karşı takınılan yakla-

şım bakımından bugün üç sınıf insan gözlenir: 1) farklı seviyelerdeki entelektüel seçkinler [tabakası], ulemâyı, sufî üstadları ve, kendilerini daha önce geliştirmiş olup İslâmî öğretinin şer'î veya sûfî düzeyde geleneksel sunuluşunu anlayabilen müntesipleri (adeptes) kapsayan, geleneksel çoğunluk; 2) kısm-ı azamı itibariyle, şimdiye değin Sufîlik'e pek ilgi göstermeyen Batılılaşmış azınlık; 3) İslâm'ın manevî ve fikrî mirasına, gittikçe artan bir şekilde, yeniden, ta derinden ilgi gösteren, modern eğitimli yeni azınlık..

Her sene, sufî metinleri içeren çok sayıda kitap yayınlanmaktadır; ekseriyeti Arapça veya Farsça'dır, ama içlerinde Türkçe, Urduca, Bengalce ve diğer müslüman dillerde olanları da vardır. Bununla birlikte, özellikle geniş bir halk kesimine ulaşmış olan ve onlar tarafından beğenilen İbnu'l-Ferîd'in, Celâluddin-i Rumî'nin ve Hâfız'ınkiler gibi sûfî şiirler hariç, Sûfîlik öğretisi hakkında açıklamalar yapan ve bunlar hakkında bilgiler sunan eserler sadece çok az sayıdaki kimseye yönelmektedirler ve tam olarak da ancak, geleneksel kesimlerin entelektüel seçkinleri *(havâs)* tarafından anlaşılabilmektedirler. Modern eğitim almış kaç Arabın, Türkün veya İranlının, hepsi de bu son senelerde Mısır'da, Türkiye'de ve İran'da yayınlanmış olan İbn Arabî'nin "*Fusûsu'l-Hikem*"ini[1], Eflâkî'nin "*Menâkıbu'l-Arifîn*"ini veya Lâhicî'nin "*Şerh-i Gülşen-i Râz*"ını anladıkları sorulabilir. Batı'dan gelmiş bir yığın "izm" (Devrimcilik, Marksizm, Sosyalizm, vb.) İslâm Dünyası'nın toprağının üzerine çökmüş iken, bilgili müslüman kesimlerde [bugün], kendileri sayesinde bu yığının altında ezilmekten korunup sakınabilecekleri İslâmî metafizik, felsefe ve Sûfîlik'in sınırsız şekilde zengin mirasından yararlanabilen kaç kişi vardır? Bazı kimseler, hâla hayatta olan manevî üstadlarla irtibat halindedirler ve onlardan, beslendikleri [manevî gıdalar] almaktadırlar. Çoğunluk ise nereye gideceğini bilememekte ve ancak, genel olarak Batılı şarkiyatçıların izleri üzerinde yürümekle yetinen, muasırları olan bilgili hemşehrileri tarafından yazılmış bazı kitaplara ulaşabilmektedir. Kuşkusuz, iki elin parmakları sayısınca olan, Sûfîlik'in yeni çıkmış gerçek sunuluşlarına ve onların müslüman dillerdeki derin yorumlarına da güvenilebilir; yine, bilgili sınıfların tanıklık yaptığı Sufîlik'e karşı gösterilen bu ye-

ni alâka, ona cevap verebilecek yetenekte olan pek az eser bulabilmektedir.

Öte yandan, pek çok müslüman öğrenci bugün Batı'da eğitim görmektedir ve tuhaf olanı, entelektüel konuları tartışmak söz konusu olduğunda, İngilizce veya Fransızca'da kendilerini, kendi anadillerindekinden daha rahat hissetmeleridir. Hatta Melezya, Pakistan, Nijerya, Kuzey Afrika gibi müslüman ülkelerde İngilizce ve Fransızca, fikrî iletişimde, Malayca'dan, Urduca'dan, Bengalce'den, Nijerya dilleri veya Arapça'dan daha önemli bir rol oynamaktadırlar. Durum böyle olunca, Avrupa dillerinde sunulmuş bulunan Sûfîlik'le [ilgili] çalışmalar, bu alandaki, daima hep yoğun olan bilgi susuzluğunun kendilerinde dindirileceği en ilk elden kaynak [durumundadır]lar.

Şu halde, müslüman ve Batılı olmak üzere, iki dünyanın temayülleri, Sûfîlik hakkında doğru araştırmalara ihtiyaç duyma konusunda birleşiyor görünmektedirler. Çok farklı sebeplerden ötürü, müslüman aydınlar kesimi (intelligentsia) ile, son derece entelektüel çok sayıda Batılı genç -diğer yaş gruplarına mensup bazı kimseler gibi- bazıları fantazi olarak, diğer bir kısmı yüzeysel olarak, diğer bazıları da, hiçbir anlamı olmayanın uçurumundan kaçmak için çırpınan bir ruha ait çok derin sebeplerden ötürü, giderek daha çok Sûfîlik ile ilgilenmektedirler. Bununla birlikte, Sûfîlik'in, açıklanabilecek gerçeklerini doğru bir şekilde ortaya koymayı başarabilen araştırmalar nadirdir; öyle ki, çok saf niyetlerle coşturulmuş olan gençler, [Sûfîliki] çarpıtmayı hedefleyen eserleri okuyarak, sık sık, özlemini duydukları semavî tepelerden ziyade, "aşağı dünyalar"ın cehennemî derinliklerine doğru götürülürler.

Günümüzde, Batı'da, Sûfîlik hakkındaki üç tip yazı birbirinden ayırdedilebilir. Şarkıyatçıların derin bilgisini yansıtan eserler, bazı müelliflerin çok tarafgir ve çok zararlı eleştirilerinden tutunuz da, Louis Massignon, H. Corbin, Emile Dermenghem, L. Gardet, C. Rice, F. Meier ve P. Filipanni-Ronconi gibi yazarların sempati dolu ve sıkça da, ileri görüşlü araştırmalarına kadar varıp uzanır; bazı durumlarda bu sonuncular, Sûfîlik'in dünyasına, hemen hemen gerçek bir iştiraki gerçekleştirirler. Bu konuda, mesela B. de Sacy, R.A. Nicholson ve A.J.

Arberry'ninkiler gibi, çok mükemmel çeviriler de bulunur. Yine, Batı'da yaygın çeşitli [fikir] hareketlerine bağlıymış gibi sunulan eserler de vardır; onlar sık sık bu hareketlerin kurucularının sahih, ama tamamiyle yabancı diğer her türlü mülahaza ile de karışık olan düşüncelerini ihtiva ederler ve özellikle yeni başlayan için, kuruyu yaştan ayırmak zordur. Daha yakında, Batı Avrupa'da, bilhassa İngiltere'de kurulmuş olan bazı derneklerde, bu [kabil] kitaplar Okkültizm'in izlerini taşımakta olup, tamamiyle de İslâm'dan uzaktır. Nihayet, örneğin René Guénon, M. Lings, J.-L. Michon, L. Schaya ve özellikle F. Schuon ve Titus Burckhardt gibi [yazarlarda] görüldüğü üzere, Sûfîlik'in doğru bilgilerinin gerçeğe uygun olarak sahih açıklamaları da bulunmaktadır; onların sayısı azdır ama Sûfîlik'in iyi bir şekilde anlaşılması için büyük bir ehemmiyete sahiptirler. Çağdaş sûfî üstadlarının gerçek eserleri, İngilizce veya Fransızca'da da yayınlanmıştır, ama genel olarak, son derece eksik, yarım yamalak bir şekilde..

Sûfîlik'in prensiplerini daha önceden tanıyan kimse, birinci grubun eserleri içinde yer alan dökümanlardan, açıklamalardan ve çevirilerden yararlanabilir, hatta ikinci grubun bazı kitaplarında yer alan masalların, hikayelerin ve sözlerin bazılarından bile.. Fakat bunu yapabilmesi için onun, metafizik öğretiler hakkında derin bir anlayış ve gerçek bir bilgiye sahip olması gerekir. Ki bu da ancak, üçüncü gruptaki eserlerle veya Sûfîlik'in sahih kaynaklarıyla doğrudan ilişki kurmak suretiyle elde edilebilir.

Şu halde önemli olan, Sûfîlik'in gerçekten ne olduğu hakkındaki eserlerin sayısını çoğaltmaktır. Ve bu, sadece onlardan daha çoğuna sahip olmak için değil, fakat aynı zamanda farklı kategorilerden araştırıcılara çok büyük bir açıklamalar derlemesi sağlamak ve Sûfîlik'in geleneksel bilgilerinin kuşatmakta olduğu engin bir alanın [varlığı hakkındaki] kanıyı, en azından modern araçlarla erişilebilir hale getirmek içindir. Bu ise hem Avrupa dillerindeki açıklamalardan açıkca en iyi şekilde yararlanacak olan Batı kamuoyunu, hem de Batılı bir eğitim görmüş olan ve düşüncelerinin büyük bir kısmını kendisiyle geliştirdiği dil, bir Batı dili olan müslümanları aynı anda hesaba katarak gerçekleşebilir. İşte bu iki kamuoyunu da düşünerek bu müteva-

zi denemeleri bir kitap halinde biraraya getirdim . Böylece ben, sufî perspektiften sunulmuş ve Avrupa dillerinde yayınlanmaya başlamış olan Sufîlik araştırmaları derlemesine küçük bir katkıda bulunmuş olmayı ümit ediyorum.

Kur'an'da Allah, bizzat Kendisi'nden "dışa doğru" ('vers l'extérieur', *ez-zâhir)* ve "içe doğru" ('vers l'intérieur', *el-bâtın)* [hükmeden] olarak söz eder. Bu dünya ve içindeki her şey Allah'ın İsim ve Sıfatlarının yansıması ve tezahürleri olduğu ölçüde, bu dünyaya ait bütün gerçeklikler de, aynı şekilde, "dışa doğru" bir boyuta ve "içe doğru" başka bir boyuta sahip olurlar. Eşyanın dış yüzü, salt kuruntu (illusion) değildir; o, kendi düzeyinde bir gerçekliğe sahiptir, ama o, Merkez'de yer alan ve "içe doğru" [el-Bâtın] ile özdeşleştirilebilen İlke'den ayrılma ve dışına doğru çekilme istikametinde bir hareket içermektedir. Zâhirde yaşamak, daha şimdiden, varoluş demek olan lütuftan yararlanmaktır, var olmaktır, [bir hiç olmaktan kurtulmak]tır. Ama, salt bununla yetinmek, insanın bizzat doğasına ihanet etmektir, çünkü onun varoluşunun en derin sebebi, dıştan içe, varoluş çemberinin çevresinden müteâl merkezine geçmek ve böylece, yaratılışı menşeine geri götürmektir.

Sûfîlik, bu yüce gayeye ulaşmanın aracını temin eder. Allah, zâhir'den bâtına geçişi, aynı anda zahirî ve bâtınî boyutları ihtiva eden vahiy sayesinde mümkün kılmıştır. İslâm'da vahyin içsel (intérieure) veya derunî (ésotérique) boyutu, İslâmî batınîlik Şiîlik bağlamında başka formlar altında tezahür etse bile, büyük kısmı itibariyle Sûfîlik'e uygun düşmektedir. Öte yandan, İslâmî bakış açısından, eşyanın doğasına uygun olarak, her vahiyde veya bütüncül (intégrale) her gelenekte, Sûfîlik'e uygun düşen bir unsur bulunmaktadır. Bu nedenledir ki işte, İslâmî dillerde Sûfîlik'ten sık sık şu veya bu din gibi söz edilir; gerçekten de, bu bakış açısından *tasavvuf*, sözcüklerin evrensel anlamlarında ed-*dîn* veya el-*İslâm* olarak, aynı anda hem ebedîdir (pérenne), hem de evrensel. Bununla beraber bu sözcüklerin kullanıldıkları muhteva ne olursa olsun, Sûfîlik'in İslâmî çerçevenin dışında uygulanabileceğini hiçbir şekilde içermez! Şayet *el-İslâm* sözcüğüyle biz,

kelimenin evrensel anlamında dini anlıyorsak, tatbik edilen içsellik (ésotérisme) türünün (veyahutta, sûfîlerin terminolojisini kullanırsak, *tasavvuf*'un) dinin ya da, kendisinden kaynaklanmakta olduğu *İslâm*'ın alanına girmesi gerekir. Şayet *el-İslâm* sözcüğüyle Kur'an tarafından vahyolunan dini anlıyorsak, meşrû olarak uygulanabilir olan *tasavvuf*'un, köklerini Kur'an vahyinden alan ve bizim, bu kelimenin alışılmış anlamında "Sûfîlik" diye adlandırdığımız şey olması gerekir. Her halükârda, geçerli her içsel/derunî yol, bağlı olmuş olduğu vahyin nesnel çerçevesinden ayrılamaz. Budist içsellik/derunîlik, İslâmî yasa bağlamında uygulanamayacağı gibi, İslâmî içsellik de Budist yasa bağlamında uygulanamaz (*vice-versa*). Öte yandan, nasıl havaya bir ağaç dikilemiyor ise, dinin dışa ait öğretilerinin üstüne çıkıp da, onlar olmadan ve boşluk içinde bir derunîliğin uygulanacağı da hiç bir koşulda öne sürülemez. Allah'a doğru ancak, kendi iradesi'yle insanlığa ulaşmış olan bir vahiy aracılığıyla biçimlendirip kutlu kıldığı "kutsal insanlık" ın (*ümmet*) -veya, Hristiyan teolojisinin terminolojisini kullanırsak, "mistik beden"in- bir parçası olunarak ilerlenebilir!. Cennete giren bütün insanların, gönderilmiş bir peygamberin "halkı"nın (*ümmet*) mensubu olarak böyle yaptıklarını söyleyen İslâm öğretisi de aynı gerçeği açıklar.

Sûfîlik, tedrici olarak 'küçük ben' (soi-même) de ölüp 'Aşkın ben' (Soi-même) haline gelmek ve ezelde (*ezel*) ne olunduğunun şuûruna ermektir, ama, zorunlu bir dönüşüm meydana gelmediği sürece bunun farkına varmadan...Bu, bir yılanın derisini değiştirmesi gibi, kendi kalıbından çıkmaktır. Böyle bir dönüşüm (transformation), manevî üstadın, intisâb (initiation) vasıtasıyla kalbe yerleştirmiş olduğu ve bizzat vahyin enerjisinden fışkıran lütuf (*bereket*) adına müessir olan Huzûr-ı İlahî (*hudûr*)'nin mucizevî etkisiyle bizzat ruhun cevherinin de derin bir değişimini (transmutation) içermektedir. Bu dönüşümün meydana gelebilmesi için, menşe' ile geleneksel bir bağın veya ruhanî bir silsilenin (*silsile*), bir ruhu hazırlama disiplini veya metodunun; yöntemi uygulayabilecek ve tâlibe, kat edeceği yolun bütün merhalelerinde rehberlik yapabilecek bir üstadın ve nihayet, müridi, manevî yolculuğu (*seyr ve sülûk*) süresince yönlendirmek için eşyânın doğası

hakkında itikadî yol bilgisinin olması gerekir. Öncelikli bir şart olarak da açıkça, müridi, varlığın üstün basamaklarına olduğu gibi, üstâdına ve onun manevî şeceresine de rapteden şeklî bir intisâb / bağlılık (*bey'at*) gerekir. İşte bunlardır, Sûfîlik'in temel yönleri.

Sûfîlik'in öğretilerinin eksiksiz bir açıklamasını yapabilmek için, nesnelerin ilkesi ve doğasına dair bir metafizik, evrenin yapısı ve varlığın çeşitli halleriyle ilgili bir kozmoloji, -kendisiyle karşılaştırıldığında modern ruhsal tedavi [yönteminin] (psychothérapie) ancak bir karikatür olduğu- ruhun [bu] en derin noktalarının ruhsal tedavi [yöntemine] bitişik olarak insanî varlığın yapısının geleneksel bir psikolojisi ve nihayet, insanın ve evrenin nihaî sonları ile insanın müteâkip yazgısına dair bir ahiret bilgisi (eschatologie) içeren öğretiyi, hiç olmazsa, ana hatlarıyla vermek gerekecektir. Sûfîlik'in görüşlerinin açıklığa kavuşturulması öte yandan, onun manevî metodları ile detaylı bir şekilde tatbik edilme biçimlerinin ve bizzat sâlikin ruhunun [ta] özünde kök salış tarzının bir incelenişini de gerektirecektir.. Aynı şekilde, mürşid ile sâlik arasındaki ilişkiyi ve mürşidin uyguladığı [riyazet ve] alşimi/simya (alchimie)nin sâlikin kalbinde uyandırdığı manevî faziletleri de tedkik etmek gerekecektir.

Genel olarak, İlahî olanı aramakta olan nefsin muhtelif ruhî durumlarıyla (*ahvâl*) çeşitli tutumlarını sunan sufî şiiri bir yana, hemen hemen bütün sufî kitapları, yukarıda sayılan konulardan birini veya birçoğunu tartışmaktadır. Bazıları çok net bir şekilde öğretisel, diğerleri pratiğe dönüktürler; yine diğer bazıları da tasvir etmeye yönelik olup, doğrudan bir takım bigiler vermekten çok bir örneği göz önünde canlandırmayı amaçlamaktadırlar. Bütün İslamî dillerdeki sûfî edebiyatı, farklı istikametlere doğru ilerleyen ve değişik biçimler alan, ama daima kendilerinden geldikleri başlangıç tabanına geri dönen dalgalar içeren bir okyanus gibidir. Bu abidevî edebiyat, daima taze ve günceldir, çünkü yeni ilhamlara konu olmaktadır. Bütün tarih boyunca, Sûfîlik'in üstadları, esas bakımdan aynı şeyi söylemişlerdir, ama onlar düşüncelerini farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Onların eserleri, kendilerine yöneldikleri farklı halklara uygun düşen, yeni çalışmalardır (créations); bu çalışmalar, yazarlarının manevî gerçeklikten el-

de etmiş oldukları taze bir görüşe dayanırlar. Bunlar, önceki günle aynı olan, ama bununla birlikte yeni bir ilham getiren taze bir gün gibidirler. Gerçek sufî yazıları, aynı anda hem İslâm'ın ta başlarından beri nesilden nesile aktarılmış olan bir bilginin "ufkî" (horizontale) bir devamıdır, hem de hem vahyin kaynağında ve başlangıcında, hem de varlığımızın Merkezi'nde, şimdi ve burada bulunan Hakikat'ın yeni, "dikey" (verticale) bir görünüşüdür.

* * *

Madem ki o, bedene hayat veren nefes gibidir, [şu halde] Sûfîlik, kendi anlamını, entelektüel olduğu kadar sosyal tezahürleriyle de, İslâm'ın bütün kuruluşuna nüfuz ettirmiştir. Müslüman topluluğun en büyük ölçeğinde çok iyi teşkilatlanmış olan sûfî tarikatları, -başlıca işleri, sadıkâne bir şekilde manevî disiplinlerini devam ettirmek ve bunun nesilden nesile yayılmasına imkan hazırlamak olduğu halde- bu olgudan ötürü, toplumun bütün yapısı üzerinde sürekli ve derin etkiler icra etmişlerdir. Öte yandan, intisâb nitelikli (initiatiques) ikinci dereceden teşkilatlar da, tüm İslâm tarihi boyunca Sûfîlik'e katılmışlardır. Bunlar, -gazi tarikatları (*gâzî*) veya, çok sonraları İran'daki zûrhâna'larla (*zûrhânah*) birleşecek olan civanmerd (*civânmerd*) tarikatları gibi, farklı şekilllerde- İslâm'ın sınırlarını savunan atlı cengâver tarikatlarından başlayıp, fütüvvet (*futuvvât*) ile Ali ibn Ebî Tâlib'in kişiliğinde birleşmiş olan zanaatkârların oluşturduğu dayanışma teşkilâtları ve değişik gruplara kadar gitmektedir. Bilhassa, örneğin Doğu İslâm ülkelerinin Moğollar tarafından işgalinden sonra olduğu gibi, dış sosyal yapının zayıflamış olduğu dönemler esnasında, "toplum içindeki bu topluluklar" tarafından icra edilmiş olan etki hesaba katılmadıkça, müslüman toplumun derinliğine incelenmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, şayet Sûfîlik tarafından icra edilmiş bulunan esas role başvurulmadıkça, örneğin onun Asya'ya nüfuz etmesi veya İran'ın, özellikle sünnî bir ülke halinden Şi'î bir ülke haline dönüşümü gibi, İslâm tarihinin pek çok meseleleri anlaşılamaz.

Sûfîlik, eğitim alanında da derin bir etki meydana getirmiştir, zira onun başlıca çabası, sahip olduğu tüm gizli yeteneklerini (potentialités) gerçekleştirip mükemmelleştirinceye değin, bireyi bir bütün olarak eğitmektir. Büyük Selçuklu Devleti veziri Hâce Nizâmu'l-Mülk gibi, pek çok sufînin üniversiteler veya medreseler inşasına doğrudan katılması, ve yine eğitimin yönetimindeki (Arapça'da *zâviye*, Farsça'da ise *hânigâh* olarak isimlendirilen) sufî merkezlerin oynamış olduğu rol de, Sûfîlik'in tesirini, İslâm'da eğitimin gelişmesinin ayrılmaz bir unsuru haline getirirler. Yine şunu da ilave etmek gerekir ki, resmî eğitim sisteminin çeşitli bölgelerde harap olmuş olduğu Moğol sonrası çağ gibi bazı dönemlerde sufî merkezler, biçimsel ve akademik bilgilere sahip biricik yerler ve geleneksel okulların kendilerinden başlayarak yayılabildikleri, temel olarak varlıklarını devam ettirdiler.

Sanat ve bilim alanında da Sûfîlik, muazzam bir tesir icra etmiştir. Başka bir eserinde[2], bu kitabın müellifi, sûfî gelenek ile İslâm'da bilim, hatta tabiat bilimleri kültürü arasındaki sıkı ilişkileri göstermeye çalışmıştır. Sûfîlik ile yakınlaşma, hemen hemen sanatın, şiirin bütün formlarından mimariye varıncaya kadar oldukça belirgindir. Bu hayatta bile sûfîler, cennete açılan bahçe olarak isimlendirilebilecek bir durumda yaşarlar ve sonuç olarak da güzelliği, söyledikleri veya yaptıkları her şeyde yansıyan manevî bir ihtişamın iklimini teneffüs ederler. İslâm'ın bizzat kendisi, Ulûhiyyet'in Cemâl yönüne (aspect de Beauté de la Divinité) derinden bağlıdır ve bu eğilim, özellikle Sûfîlik'te yoğunlaşır; çünkü Sûfîlik, tamamiyle tabiî bir şekilde, İslâm'ın özü olup onu kuşatan bu boyuttan kaynaklanmaktadır.

Şiirde olduğu gibi nesirde de olsun, sûfîlerin yazılarının güzel ve asil bir edebiyat teşkil etmeleri tesadüfî değildir. Müslüman eserler içinde en evrensel olanı, Sûfîlik alanına ait olanlardır. İşte Sûfîlik'in bu ruhudur ki, Arap ve Fars edebiyatını, -Arabları özellikle nesirde, Farslıları da özellikle şiirde zenginleştirerek- coşkulu veya, en fazla, destansı mahalli şiir düzeyinden, en evrensel tür olan didaktik ve mistik şiir seviyesine yükseltmiştir. Öte yandan, ancak sûfî yazarların elleriyledir ki, İslâmî dillerden çoğu kendi zirvelerine ulaşmıştır.. Öyle görünüyor ki, mesela sûfî bir şair, Şâh Abdu'l-Latîf; [evet] sadece onu yormuştur Sindhi [dilinin][3] ilham meleği..[Veya, 'Tek başına o tüketmiştir, Sindhi dilinin dehasını']. Bir anlamda mistik Dante ve Eckhart ile

doğmuş olan İtalyanca ve Almanca gibi, İslâmî dillerden bir çoğu da gelişmelerini ve hatta, kendileri olarak hayatta kalmalarını sûfî şiirin dehasına borçludurlar. Aynı durumla, müzik, mimarî, hüsnühat, minyatür, vb. alanlarda da karşılaşılır. Büyük bir sayıdaki meşhur müslüman mimarlar, duvar ve ev ustalarının teşkil ettiği dayanışma teşkilâtları vasıtasıyla, Sûfîlik'e bağlanmaktaydılar. Yine, pek çok hüsnühat ve minyatür üstadı, Sûfîlik'e müntesip idiler; hem de sıkça, bir tarikatla irtibatlı olan bizzat bir zanaatkâr dayanışma teşkilatından ziyade, bir tarikata fiilen bağlı olmak anlamında, son derece doğrudan olarak.. Müzikle ilgili duruma gelince, o İslâm'da ancak, Sûfîlik'te icra edilen ruhânî konserler (*semâ'*) biçimi altında meşrûdur, öyle ki, Klasik Arap, Fars ve hatta Türk musıkî geleneği, bilhassa Sûfîlik'le ve sûfî topluluklarıyla irtibatı olan kimseler tarafından bütün asırlarda geliştirilmiştir. Öte yandan, Emîr Hüsrev'in çağından itibaren, Kuzey Hindistan musıkîsinin en dikkate değer üstadlarının büyük bir kısmı müslümanlardan olmuştur ve bugün de durum aynıdır. Hint musıkîsindeki bazı gelişmeler, doğrudan doğruya, Sûfîlik'in teori ve uygulamasıyla irtibatlıdır ve bu musıkînin müslüman üstadlarından çoğu [da], şu veya bu şekilde, [Hint] altkıtasındaki sûfî tarikatlara bağlı idiler.

Sûfîler, marifet ve manevî görüş (*zevk*) ehlidirler ve de, Arapça ve Farsça'da bu aynı *zevk* kelimesinin zevk-ı selîmi ve sanatta sağduyuyu da ifade etmesi tesadüfî değildir. Şayet sûfîler sanatları geliştirmiş iseler bu, o sanatların, sûfîler için sûfî yolun bir amacı olduğu için değil, fakat Sûfîlik'i takip etmek demek, her yerde tecellî eden ve nurunda sûfînin, hem kendi özgün doğasına uygun olarak, hem de en yüce sanatkâr'ın Güzelliğini yansıtan geleneksel sanat normlarına uygun olarak cemâl eserlerini yaptığı "İlahî Güzelliğin" daima daha çok şuûrunda olmak demek olduğundandır..

Sûfîlik'in modern bir dilde ve gerçek bir şekilde bütün yönlerini sunmak için -ki bu, Batı için olduğu gibi, Doğu için de çok gerekli olacaktır- az yukarda genel çizgilerini belirtmiş olduğumuz şekilde sadece tamamen farklı yönlerini değil, ama ayrıca, Sûfîlik'in İslâm Medeniyetindeki -bazılarını sıralamış olduğumuz- önemli bütün tezahürlerini de incelemek gerekecektir. Bu, muhtemelen, pekçok mütehassısın üzerine alması gerekecek büyük bir iş olacaktır. Bu gün mevcut geleneksel eserlerden bazıları[4], Sûfîlik'in en temel öğreti ve görüşlerini takdim

ederek, bunların temelini ortaya koymuşlardır. Ama Sûfîlik'i sadece özü itibariyle değil, fakat, nitelikli kimselerin hepsi, farklı istidat ve değişik karakterleriyle birlikte, bu engin lütuf okyanusundan manevî olarak yararlanabilsinler diye, onu görkemli tezahürleri ve uygulamalarıyla da açıklamak için geriye daha yapacak çok şey kalmaktadır.

Elinizdeki kitap, Sûfîlik hakkındaki literatüre mütevazi bir katkı olmaktan fazla bir şey olduğunu iddia etmiyor; o, Sûfîlik'in anlaşılması için önemli olan muhtelif konuları ele alıp işlemektedir, ama, özet de olsa, bütün yönlerini açıklamaya çalışmaksızın[5]. *Birinci kısımda,* bizzat Sûfîlik'in başlıca yönlerine tahsis edilmiş pekçok inceleme bulunmaktadır. *İkinci kısımda,* İslâm'ın ve Sûfîlik'in tarihiyle ilgili bazı problemler incelenmektedir. *Üçüncü kısımda* ise, üç inceleme, genel olarak herkesin, özel olarak da İslâm Dünyası'nın yüzyüze bulunduğu başlıca muhtelif çağdaş problemleri konu almaktadır -çözümleri, bütünlüğü içinde görülen Sûfîlik'in anlaşılmasına ve ilkelerinin uygulanmasına bağlı olan problemleri [yani]..

Yayınlanmamış V. Kısım ve yakında Japonya'da çıkacak olan X. Kısım hariç, bundan sonraki incelemeler, son on yıl boyunca, aşağıda gelmekte olan periyodiklerde makaleler halinde neşredildi: *Milla wa Milla* (Melbourne), *The Jornal of the Regional Cultural Institute* (Téhéran), *Iran* (Londres), *Studies in Comparative Religion* (Londres), *Religious Studies* (Cambridge, Grande-Bretagne) ve *The Islamic Quarterly* (Londres). Bu dergilerin editörlerine, bunları yeniden yayınlama iznini verdikleri için teşekkûr ediyoruz. Bütün yazılar yeniden gözden geçirilmiş, bazı durumlarda da genişletilmiştir.

Bu mütevazi incelemelerin, Sûfîlik hazinelerinin bazı kapılarını açmak için kimi anahtarlar sağlayacağını ve yine, diğer yazarların da, niyetleri saf ve içten olanlara, ruhî ve entelektüel zengin hasatların va'dedilmiş olduğu bir alanda inceleme ve araştırmalarını sürdürmek konusunda cesaretlendirileceklerini ümid ediyoruz.

Seyyid Hüseyin NASR

Tahran-1970

BİRİNCİ KISIM

I
SUFİLİK ve MİSTİK ARAYIŞIN EBEDİLİĞİ[1]

"Biz insanı en hayranlık uyandırıcı nisbetlerde yarattık (ahsen-i takvîm). Sonra onu, basamağın en aşağı derecesine fırlattık (esfel-i sâfilîn)" (Tîn, 4-5).

"Hiç sanma ki, şayet sen kaybolursan, dünya da çeker gider. Binlerce mum [can] bitti, ama yine de sûfîlerin halkası hala burada".

Kur'an'ın yukarıda zikredilen ayetleri, insanın bu dünyadaki konumunu, aynı anda ebedî ve evrensel bir şekilde tanımlamaktadırlar. İnsan, en hayranlık uyandırıcı nisbetlerde (*ahsen-i takvîm*) yaratılmıştır, ama o, akabinde, kendi ilahî ilk örneğinden (protoyphe) ayrılma ve uzaklaşmanın yeryüzüne değin koşulu içine düşmüştür ki, bunu Kur'an, "basamakların [aşağıların] en aşağı derecesi" (*esfel-i sâfilîn*) olarak ifadelendirir. Kur'an'ın bu ayetlerinde betimlenen durum insanın en iç doğasıyla ilgili olduğu ölçüde, o, insanın içinde taşıdığı daimî bir gerçekliktir. Hiçbir değişiklik veya farzedilen bir gelişim (évolution), kendi [öz] kaynağı olan bu ilahî imajı yıkamaz; [hatta], ilahî menşeinden ayrılmasını müteakiben içinde bulunduğu -sonuç olarak, bedbaht ve acınası- ayrılık durumu da [yıkamaz!]... İnsan içinde, aynı anda hem mükemmelliğin imajını taşır, hem de [ilahî ilk örnekten] ayrılığın tecrübî kesinliğini; ve bu unsurlar, tarihî bütün değişim ve dönüşümlerin üstünde ve ötesinde, insanî durumun daimî görünüm ve şartları olarak varlığını sürdürürler[2]

Kur'an'daki "*ahsen-i takvîm*" deyimiyle ilgili olarak, XV. (IX. h.) yüzyıl müfessiri Hüseyin Vâız Kâşifî şunu yazmıştır ki, "Bu ifade, Tanrı'nın, ilahî emanetin (*emâneh*) taşıyıcısı ve sınırsız bir açılımın kaynağı olabilmesi için, insanı, ilahî kutsallık tecellîsinin (hiérophanie)[3] en kapsamlı ve evrensel alanı, en kusursuz ve mükemmel bir tezahürü (théophanie) olarak yaratmış olduğunu gösterir"[4]. O, *esfel-i sâfilîn*'i, tabiî tutkuların ve aldırışsızlığın dünyasıyla özdeşleştirir. Bu nedenledir ki insan, aynı anda hem "tanrısal formun (forme divine)" izini taşır ("Allah insanı, kendi özgün suretinde yarattı : *Halaqa'Llahu Ademe 'alâ sûratihî*"[5] hadisine göre o, Tanrıbiçimli (théomorphique) bir tabiata sahiptir)[6], hem de, unutamayacağı o [fıtrî] yaratılıştan olan mükemmelliğinden düşmüştür.

Beşerî durumun büyüklüğü, onun büyük imkanlar ve [yüzyüze bulunduğu] büyük tehlikeler, tıpkı Allah'ın beşer tarafından aranışının sürekli oluş niteliği gibi, aynı şekilde beşerî varoluşun en ince dokularına, [algı yetilerine] varıncaya değin bulunmaktadır. Şayet insan, sadece, "en hayranlık uyandırıcı nisbetler içinde" olmaya devam etse ve göksel (céleste) ilk örneğiyle özdeş olan Allah'a kurbiyyetin o cennete özgü durumu içinde kalmak zorunda olsaydı, kelimenin alışıldık anlamında, hiçbir "mistik arayış "[7] bulunmazdı. Daima birlik bulunurdu; mistik ve manevî hayatın nihayetindeki amaca çoktan ulaşılmış olunurdu. Aynı şekilde, şayet insan sadece, hissî dünyanın bir varlığı, tutkulu içgüdülere bağlı ve doğal ve fiziksel eğilimlerinin mahkumu olsaydı veyahutta, bir başka ifadeyle, o sadece esfel-i safilîn durumuna ait olsaydı, hiçbir mistik arayış da artık mümkün olmazdı. İnsan, "fani, sonlu" olandan hoşnutsuzluk duymaz, sıklıkla körükörüne de olsa, onu sonlu ve sınırlı olanın zincirlerinden kurtarabilecek olan bu sonsuz Gerçeklik'i (Réalité infinie) aramaya devam etmezdi. Kendisinin [salt] yere ait [olacak olan] bu doğasından hoşnut olurdu. Aşkınlığın onun için hiç bir anlamı olmazdı. O da, yeryüzündeki diğer canlılar gibi, sınırlı olur ve onlar gibi, kendisinin sınırlı, zaman ve mekanla mukayyet olduğunun bilincinde olmazdı. Ama, özellikle bu iki unsur, yani tanrıbiçimli (thémorphique) tabiat ve manevi çekirdeği örten ve gizleyen yeryüzüne özgü kabuk insan doğasının [temel] parça-

larını meydana getirdikleri içindir ki, insan bu dünyada yaşar, ama ondan değildir, öz karakteri sebebiyle de onu aşmaya mecburdur. Genel olarak din, özel olarak da mistik arayış, insan varlığı kadar değişmez ve süreklidir; zira insan, Sonsuz (İnfini)'u aramadan ve bizzat kendisini aşmayı istemeden insan [olarak] kalamaz... İnsan olmak, ancak insanî olan [durum]u aşmak istemeyi gösterir. Sonuç olarak, yalın biçimde insanî olanla yetinmek, insanın altındaki bir duruma düşmek demektir. Batı insanının son beş asır boyuncaki tarihi bunu bolca ispatlamaktadır.

Mistik arayış ebedîdir, çünkü o, şeylerin doğasındadır; normal insanî bir toplum, böyle bir arayışın, topluluğun yaşamında kabul edilip benimsendiği bir toplumdur. Ne zaman ki, bir câmia veya bir topluluk bu derin gereksinimin [varlığını] kabul etmekten vazgeçer ve çok az insan mistik yol üzerindeki yolcunun içten çağrısına (vocation) cevap verirse, bu toplum, kendi öz yapısının varlığı altında yok olur veya tedavi etme yeteneğinde olmadığı ruhî hastalıklar sebebiyle çözülür ve bu da, Ruh'un açlığını giderebilecek biricik gıdayı üyelerine yasaklamış olduğu içindir ki, ancak, ruh bütünlüğüne (psyché) acı verir.. Böylesi durumlarda, mistik yolu araştırmayı ve incelemeyi sürdürecek insanlar yine de olacaktır, ama toplumun bizzat kendisi, insan üstünü (supra humain) aradıkları için kendi insan hemcinslerine en azından insanî düzeyde kalma imkanı veren ve topluma, kendi öz değerinin biricik gerçek ölçütünü temin eden bu kimselerin aydınlatıcı mevcudiyetlerinden artık, dopdolu olarak yararlanamayacaktır.

Manevî tutulmanın (éclipse spirituelle) en karanlık çağlarında bile, ruhanî ve keşfî (contemplative) bir karaktere sahip insanlar ortaya çıkmaya devam ederler; ve bu, kesinlikle, onların varoluşlarının insanî bir toplum yapısı için zorunlu olması sebebiyledir. Şayet insan toplumu keşif [ve sezgi] boyutlu (contemplatifs) kimselerden bütünüyle mahrum olsaydı, çok kısaca, varlığı da sona ererdi! Yeryüzündeki her varlık, mevcut olan her şeyin aydınlatıcı kaynağı olan [en yüce] Varlık'tan gelir ve varlık ve bilgi, nihaî olarak aynı şeyi oluştururlar. Manevî şahsiyetin kendi dünya çevresine yansıttığı ışık şayet sönecek olsaydı, [Yüce] Varlık'ı yeryüzü tecellilerine rapteden bağ artık olmaz,

bu yeryüzü tecellileri de, kaynaklarıyla olan bilinçli ontolojik bağlarından yoksun kalırlardı! Yeryüzünde Allah'ın adını anan insanlar bulunduğu sürece dünyanın ortadan kaybolmayacağını, [Kıyametin kopmayacağını] dile getiren hadis de, bu aynı gerçeği açıklar; çünkü İlahî isimleri zikretmek, Sûfilikte manevî gerçekleşmeye ileten emsalsiz bir yoldur. Öte yandan, madem ki yaratılışın amacı, Allah'ın, onunla bilinmesini sağlamaktır (ki, irfan sahibi, *el-ârifu bi'llah*'ın kalbinde özet olarak yer alan budur), şu halde şayet dünyada keşif [ve manevî] yönü olan insanlar olmazsa, o zaman varoluşun bizzat kendisi bir varoluş gerekçesine sahip olmaktan yoksun kalacaktır[8]. İşte bu nedenledir ki, İslam'da, "Yeryüzü asla, Allah'a tanıklık edecek bir delilden halî kalmayacaktır" (*Lâ tahlû'l-ardu 'an hucceti'llah*) denilmektedir. Sadece Sonsuz [Bâkî] olanın aranılışı, içinde insanın yeryüzünde yaşamış olduğu sonlu dünyaya bir mana kazandırabilir. Bu mükemmelliğin insandaki izi, onu Sonsuz ve Mutlak olana götürmezse, sonlu bütün varoluşu, onun için katlanılmaz bir hale getirir[9]. Insanın, sonlu olanın ötesindeki, her şeyi belirleyen ve kuşatan Sonsuz Gerçekliği görebilmek için asırlar boyunca sarfetmekte olduğu mistik çaba ve arayış, işte buradan kaynaklanır.

Evrenin bizzat kendisi sürekli olarak insana, Hakikat'ın ebedî mesajını bildirmektedir. Onun sonlu ve sınırlı sûretleri, Sonsuz'un izlerini açığa vurmaktadırlar. Nitekim, [Hz.] Ali de şöyle demişti: "*Allah tarafından yaratılmış olan alemi müşahede edip de, O'nun var olduğundan kuşkuya düşen bir adam görmek beni hayret içinde bırakır*"[10]. Fakat bunun bilincine varmak için insanın, tıpkı âlem gibi, Sonsuz ve Mutlak olandan kaynaklanan -ama çok doğrudan bir anlamda- ve sonuç olarak, evreninkiler gibi beşerî varlıktaki sırları da ortaya çıkarmak için anahtar işlevi gören vahy'e ihtiyacı vardır. Özü bakımından vahiy, insana, sonlu olandan Sonsuz olana geçme imkanı vermek için Rahmet-i İlâhiyye'den (*er-rahmetu*) inmiş bir lütuftur. "En harikulâde tenasüplere" sahip olduğu durumdan, "aşağıların en aşağı derecesi"ne düşmüş olduğu için, insan, göğün [vahyin] lütfu olmadan önceki durumunu yeniden elde edemez. Sadece, [manevi bir] mutluluk sağlayan bir bakış açısıyladır ki insan, âlemi, manevî dünyanın maddi ve cismanî aynadaki yansımaları veya görünüşleri olarak müşahede edebilir.

"Ruhu, ebedî mutluluğu sağlayan[11] *görüş durumuna ulaşan kimse için,*
Alem, "En Yüce Hakikat" ın kitabıdır.
Rastlantısal olanlar, O'nun sesli harfleri; öz ise, O'nun sessiz harfleridir,
Ve yaratılmışların mertebeleri, O'nun ayetleri ve O'nun duraklarıdır"[12].

Sadece vahyin kurtarıcı lütfu mümkün kılabilir, ruhun dışarıdan içeriye, çevreden "Merkez"e, sûretten anlama doğru yolculuğunu; mistik arayıştan başka bir şey olmayan bu yolculuğu... Ruh ile evren arasındaki bu içten münasebet sebebiyle, bu yolculuk aynı zamanda hem ruhun merkezine bir nüfûzdur, hem de evrenin ötesindeki ikamet yerine bir göçtür! Hakikatte bir olan bu iki yerde de Huzûr-ı İlahî (Présence divine): Aynı zamanda hem tamamıyla bizim "Ben"imiz (Moi), hem de bütünüyle bizden başkası olan, Huzûr-ı İlahî bulunur...

Tıpkı, son asrın bir sûfî üstadı tarafından da yazıldığı gibi: "*Ruh, sonsuz bir şeydir; onun kopyası olduğu için, kozmos'un tamamıdır. Alemde olan her şey, rûhta bulunur ve aynı şekilde, rûhta olan her şey de, kozmos'tadır! Bu nedenle, rûhuna hakim olan, evrenin de hakimidir; tıpkı rûhu tarafından egemenlik altına alınanın, kesin olarak kozmos tarafından da egemenlik altına alınması gibi...*"[13] .

İnsanlığın farklı dinlerinde, hangi biçim altında vahyedilmiş olursa olsun, sadece vahiy lütfu sayesinde veya Gök'ün mesajı iledir ki rûh, Sonsuz'u bulabilmek için sonluluk ve kusurlu oluşun eksikliklerinden kurtulabilir ve yaratılış amacı için çalışabilir. Ömer Hayyâm'ın ifadeleriyle dile getirirsek:

"Ey Can! Kirli yeryüzünün eksikliğinden arındığında,
Özgür bir rûhla, göğe doğru kanat çırpacaksın!
Evin ocağın, gökler alemi olacak. Yazıklar sana ki,
Hâla bu kilden barınakta kalmadasın!

Ebedî sevgide O, beni biçimlendirdi
Ve bana, her şeyden önce iyiliğin bilgisini öğretti,
Sonra da benim kalbimden dövüp şekillendirdi o anahtarı ki,
Hakikat'in bütün hazinelerini bana açabilecek olan!

Vechini görmek isterim herhangi mütevazi bir meyhanede
Sensiz nefes almaktansa, Zaviye'de...
Sen Evvel'sin, Ahir'sin; dilersen şayet "Sen"
Tutuştur beni Cehennem'de veya ver bana Lütfunu"[14].

Ama, vahyin kurtarıcı lütfu daima hazırdır ve daima var olmuş, [gerçekleşmiş]tir. İnsan olmak demek, insanın önündeki, göreli olandan Mutlak olana götüren yolu görmek demektir, mistik yolu izleyebilmek demektir. Celâluddin-i Rûmî'nin de dediği gibi,

"Bu aşağı dünyaya gönderildiğin andan beri,
Bir merdiven hep oradaydı, hasretinden ötürü".[15]

Alemin açıklığı ve onun metafizik gerçekliğe götüren bir basamak gibi işlev görmesi ancak, şayet vahiyle getirilmiş olan lütuf ve iyilik işlevsel olur, şayet bu lütuf sayesinde ruh kendi öz merkezine nüfuz edebilir ve hakikaten bizzat kendisi olabilirse gerçekleşebilir[16]. Öte yandan bu imkan daima mevcuttur; bütün insanlar bunun farkına varmasalar bile... Vahiy ve âlem -ikincisi birincisi sayesinde-, [evet] bunların her ikisi de, içlerinden pek çoğunun, sevinç ve mutluluğu boş yere sonlu dünyanın karanlıklarında aramakta olan insanları bu Sonsuz'a götürebilirler.

Dış formu itibariyle vahiy (révélation), sınırlıdır; dışsal yönden (extérieurement) o sonludur ve işte böylecedir ki o, ayinler, inanışlar ve semboller içinde, bizi bu dünyada kuşatan bütün bunlar arasında, insanlara bir dizi sonlu sûretler olarak gözükür.. Ama diğerlerinden farklı olarak, vahyolunmuş dinî formlar içsel yönden (intérieurement) Sonsuz olana doğru açılırlar; çünkü onların kaynağı, biçimlerüstü olan (supraformel) "Merkez"de: Bütün bu suretleri kapsayan, bununla birlikte, onların üstünde olan "Merkez"dedir[17].. Geleneksel biçim ve sembollerin sürüp gitmesinin nedeni kısaca, zahirî bakımdan zamana ve mekana boyun eğmiş olmalarına rağmen, onların içeriklerinin Sonsuz olana götürmesidir. Bu zaman ve mekanla kayıtlı

geçici dünyada dahi onlar, manevî dünyaya ait olan sürekliliği yansıtırlar. Böylece de onlar, insanın taşımakta olduğu, sonlu olanı aşma, geçici olanın ötesine geçip de daimî olanı arayıp bulmak biçimindeki bu ebedî gereksinime cevap verirler.

Kozmos'a gelince, İslamî ve Hristiyan, hatta bazı Hindu ve Budist geleneksel kozmolojiler -sadece en tanınmış örneklerden bazılarını zikretmek için söylüyorum- onu, dış formu bakımından sonlu olarak betimlemişlerdir, ama bu kozmolojiler, kendileriyle sıkı sıkıya bağlantılı oldukları vahiy ve gelenek gibi, sonsuz bir sembolik muhtevaya sahiptirler. Geleneksel kozmos, uzay içine "hapsedilmiş"tir; onun sınırları hemen hemen "hissedilmektedir" ve kesin olarak görünürdür. Eskiden insan yıldızlara baktığında, sabit yıldızlar göğünde evrenin sınırlarını görürdü. Bu göğün ötesinde ise ne "uzay" vardı, ne de "madde" (müslüman filozofların muhtemelen dedikleri gibi, *lâ halâ'e ve lâ melâ'e*); ama sadece, İlahî Mevcûdiyet (Présence divine).. Bu sonlu kozmos yine de, hiçbir çıkışı olmayan bir hapishane oluşturmaktan uzaktı.. Onun sûretinin sınırlı olduğu olgusu bile, ondan, hayran hayran temaşa edilecek ve ötesine geçilecek ikon (icone) olarak faydalanma imkanı veriyordu.. Bu sembolizm -yani, insanın [Yüce] Varlık (l'Etre)'a ulaşmak için aşmak zorunda olduğu varlık halleri için güçlü ve müessir sembol rolünü oynayan, aynı merkezli çemberler sembolizmi- sayesinde bu evrenin muhtevası sonsuz idi; onun sonlu formları, dininkiler gibi, insanı, sınırsız olan derunî bir muhtevaya götürüyordu..

Giordano Bruno'dan beri modern bilim, bu evrenin sınırlarını parçaladı ve buradan da, lafız olarak "düzen" anlamını gösteren bizzat "kozmos" kavramını yıktı. Evren, dış sınırlar bakımından (extérieurement) sınırsız hale geldi. Ama kesinlikle Batı, "*tabiat metafiziği ve teolojisi*"nden yoksun olduğu içindir ki, evrenin bu yeni vizyonunun sembolik anlamını genel olarak bildirmedi. Üstelik, modern bilim nesnelerin sembolik anlamını bir kenara ittiği için, dış sınırlar bakımından "sonsuz" olan bu evrenin içeriği sonlu kalır.. O, tamamiyle maddî varoluş düzeyine bağlı kalır. Bir manada, durum, geleneksel bilimlerde olanınkinin tersine dönüşür. Bu berikilerde kozmos, dış yü-

zey bakımından sonlu, ama Sonsuz olana götüren derunî bir muhtevaya sahiptir; halbu ki modern bilime göreyse evren, dış yüzey bakımından "sonsuz" iken, içsel olarak sonludur!.

Böylece, bir yandan modern insan, yere bağlı sonluluğunu aşma (ama bu fizik olarak[tır], çünkü mümkün olduğuna inandığı tek yol budur) yönündeki bilinçdışı (veya "mistik") bir eğilim sebebiyle gezegenlere ulaşmaya ve "uzayı fethetmeye" çalışırken, diğer yandan da evrenin muhtevasının sonlu karakterinin ne anlama geldiğini bilen modern insanlar, bu gerçekleşenler yüzünden altüst olmakta ve sık sık, başka bir dünyayı "algılamanın kapılarını" kendilerine açtığına inandıkları uyuşturuculara başvurarak, sonlu olan maddî dünyanın baskısından kaçmaya çalışmaktadırlar.

[Yaşadıkları] gerçeklikten farklı olan bir deneyimi gerçekleştirebilmek için uyuşturuculara başvurarak, maddî duyguların tasallutundan kurtulabilmeyi isteyenler kadar, gezegenlerarası uçuşlar yapmayı isteyenler de bizzat bu çabalarıyla, insanın, hangi dönemde yaşarsa yaşasın, bir insan olarak kalabilmesi için Sonsuz ve Mutlak olana ihtiyacı olduğu anlamında, manevî tecrübe ihtiyacının ebedîliğini ve mistik arayışı izleme zarûretini ispat etmektedirler. Onun sonlu ruhu, kendisiyle birleşmek bütün mistik eserler tarafından bir amaç olarak gösterilen bu Sevgili'yi aradığında ancak huzur içinde bulunabilir!..

Bu çabaların, [yani] uzayda uçuşların veya uyuşturucular tarafından tahrik edilen "yolculuklar"ın başarısızlığı -ki, çoğu kimseler, bunların, Ruh ile kurulan her gerçek ilişkiye eşlik eden huzur ve mutluluğun değersiz "taklitleri" (ersatz) olduğunu sezgisel olarak hissederler-, sadece vahyedilmiş (révélées) dinlerinden birisi vasıtasıyla Allah'tan gelmiş gerçek bir sûfîliğin mistik bir arayışı başarıyla taçlandırabileceğini ispat etmeye yeterlidir. Sadece Allah'tan gelmiş bir yol O'na götürebilir, sadece o, bir (l'Un) olan'la nihai birleşme ve sonsuz mutluluğu garanti edebilir. Rehbersiz ve bilinen yolları izlemeksizin dağcılık yapmak isteyen kimse, büyük tehlikelere maruz kalabilir, ki bunlara karşı ruhu sadece geleneksel otorite koruyabilir. Bu tek ve biricik yolun: Gerçek sûfîlik yolunun neticesi, ruhun kendi gerçek ilk modelince (prototype) massedilmesidir; diğerinin, yani bugün zincir-

lerinden boşanan sahte mistisizmin neticesi ise, bizzat ruhun cevherinin çözülmesi ve dağılmasıdır. İnsan ruhu, Tanrı'nın eseridir ve sadece O [Tanrı], onu yeniden biçimlendirme hakkına sahiptir. O, insana, mistik hayat tutkusunu ve yolun sonundaki bu kemâl arsuzunu üflemiştir. O, yine insana, buna ulaşmak için [gerekli olan] gerçek vasıtaları da vermiştir. Kendisini "en aşağı dereceden" (*esfel-i sâfilîn*), bu "en harikulâde nispetlere" (*ahsen-i takvîm*) götürecek olan yolu, yani ona, gerçekten bizzat kendisi olma imkanı verecek yolu seçmekse, insana düşmektedir...

Sûfîlik, asırlardan beri Kur'an dinini takip etmiş ve etmekte olan milyonlara bir manevî gerçekleşme imkanı sunmak için İslam'ın içine Allah'ın yerleştirmiş olduğu bu yollardan biridir. Sûfîlik, şekli bakımından İslam'ın dehasını ve özgün niteliklerini paylaşsa da [18], özü bakımından diğer geleneklerde bulunan manevî olgunlaşma yollarına bitişir. İşte bu yoldur ki İslam'da, özel olandan evrensel olana, çokluktan Birliğe, sûretden biçimler üstü olan Öz'e iletir. Onun rolü, insana, daima var olmuş ve var olacak Hakikat olan İlahî Birlik'i (*et-tevhîd*) gerçekleştirme imkanı vermektir. O, Allah ile insan arasında, ta alemin yaratılmasından önce akdedilmiş olan ilk mîsaka kadar çıkan "ebedî sırlar" (*esrâr-ı elest*) [19] ın mahfazası, güvenilir bekçisidir. Madem ki, asırların geçmesiyle insanın, fıtrî kemal durumundan (*ahsen-i takvîm*) tedricî olarak uzaklaşmasının beşerî varlığın merkezindeki fıtrî Tanrıbiçimli çekirdek (noyau thémorphique) üzerine yığmış olduğu döküntü tabakalarının altındaki insanın derunî doğasını konu almaktadır, o [tasavvuf]un mesajı o halde ebedîdir. Öğretileri bakımından ise, Sûfîlik, aynı anda ebedî ve evrensel olan bir hakikatten söz eder; yöntemleri bakımındansa, çağımız insanlarının doğasına uygun düşen teknikler kullanır. [Çağımız insanının bu] doğası ise, özü bakımından, fıtrî insandaki gibi devam etmekte, ama haricî detayları ve tezahürleri bakımından, daima manevî tesirlere duyarsız, derunî düşünce (contemplation) [ve tefekkür] yetileri yönündense, gittikçe daha çok cılızlaşıp zayıflamaktadır.

Sûfîliğin başlıca rolü, insana, gerçekte ne olduğunu hatırlatmaktır; bu da gösterir ki, insanı, onun tarafından normal hayatı gibi algı-

lanmakta olan rüyadan uyandırır ve insan ruhunu -din dilinde, nesnel mukabili "dünya" olarak isimlendirilen- ben (ego)'in bu yanıltıcı hapishanesinden çıkartır. İnsanın hakikî tabiatına seslenmekle Sûfîlik, beşerî tabiatın hakikî ihtiyaçlarına cevap verir; insanın, içine gömülü olduğu dış dünyadan ruhun sürekli olarak almakta olduğu bu haricî sûretler ve duyumların sınırları içinde, kendi ihtiyaçları olduğunu sandığı şeylere değil! Şayet insan ruhî ve manevî ihtiyaçlarını [karşılamayı] kendisi dışında arıyorsa, bu kesin olarak, kendisinin kim olduğunu bilmemesi sebebiyledir. Sûfîlik insana, ihtiyacı olan her şeyi bizzat kendisinde araması; dış tabiattan sıyrılarak, kalbinin merkezinde yer alan İlahî Tabiat'a dalması gerektiğini hatırlatır. Sufizm, *ahsen-i takvîm*'in fıtrî mükemmelliğine yeniden yerleştirmek için, insanı, *esfel-i sâfilîn*'in aşağı durumundan çıkarır; ki, [ahsen-i takvîm'de] insan, dışarıda aramış olduğu her şeyi bizzat kendi içinde bulur.. Çünkü Allah'la birleşmek demek, hiçbir şeyden ayrı olmamak demektir. Nitekim Hâfız da şöyle der:

"*Pekçok yıllar boyunca*
İstedi bizden kalbimiz
Cemşid'in tasını[20].
Dışarda arıyordu oysa ki,
[Kendisine] zaten sahip olduğu şeyi".[21]

Kendisinde "Cemşid'in tası"nı ortaya çıkarabilmek için, insandaki daimî Ruh'u ondan gizleyen tensel ben'i (moi charnel) kurban etmek gerekir. Ebû Yezîd-i Bestâmî'nin de dediği gibi: "*Üç talakla dünyayı boşadım ve yalnız başıma, o [Büyük] Yalnız'a doğru [yöneldim.] İlahî Huzurdaydım ve şöyle bağırdım: "Ey Rabbim, Allahım! Sen'den başkasını arzu etmiyorum! Eğer Sen'i elde edersem, her şeyi elde ederim!*".

"*Allah benim samimiyetimi bildiğinde, O'nun bana ihsan ettiği ilk lütuf, benim önümden, benlik'in kötülüğünü kaldırmak oldu*".[22]

Esas olarak Sûfîlik, üç unsurdan söz eder: Allah'ın doğası, insanın doğası ve manevî erdemler; ki, yalnız bu [sonuncu]lar, İlahî gerçek-

leşmeyi mümkün kılabilir ve sadece bunlar insanı, *ahsen-i takvîm* demek olan yüce mertebeye ehil olmaya, Allah'ın isim ve sıfatlarının [23] genel bir mazharı haline gelmeye hazırlayabilirler. Diğer bütün mistik yolların olduğu gibi, Sûfîliğin de ebedî, [değişmez] unsurları işte bunlardır. Nihayeti Allah'tır, başlangıcıysa, yeryüzü koşulu içindeki insandır, yol veya tarîkat ise, insanı Allah'a bağlayandır, yani insan ruhundaki manevî erdemleri ortaya çıkaran metod ve yolcunun veya sûfînin, İlahî Huzur'a ulaşmak için ve gerçek ölümsüzlüğü kazanabilmek için arasından geçmek zorunda olduğu bu âlemin profilinin genel niteliklerini ortaya koyan öğretidir.

"*Kalb rûha sordu:*
Nasıl başlar bu?
Sonu nedir ve nedir meyvesi?
Ve rûh, kalbe cevap verdi:
Benliğin aradan çıkarılması
Başlangıcıdır; sonuysa bunun,
Sadakattir.. Meyvesiyse,
Ey kalb, bu da ölümsüzlüktür".[24]

Sûfîlikte olduğu şekliyle mistik yol, ilahî olanda (*in divinis*) yeniden doğmak ve böylece Hakikat ile birleşmek için, insanın tensel doğasından fanî olduğu bir yoldur.

"*Tanrı'yı arayan, O'ndan uzak kalmaya katlanabilir mi?*
Hayır, çünkü ona, Birlik'ten başka hiçbir şey lazım değildir...
O Rabbinde yaşaması için, ölümü arkada bırakır
Ki böylece, yüce göçü hızlandırabilsin...
Yargılanmadan önce bizzat o kendisini yargılar, hesaba çeker
Ve böylece, Hakikat'ı temsil edebilir.
Kendini görmeden önce ve görüldükten sonra
O hakikati daima gözlerinin önünde görür.
Zira, sadece Allah vardı; O'ndan başka hiç bir şey
O, başlangıçta nasıl idiyse, sonda da öyledir

En temel özelliği olarak, bir'dir; yoktur başka hiç bir şey.
Kalbimizde gizli, fakat dışardan bakılınca görülür,
Başlangıcı ve sonu olmaksızın
Gördüğün her şeyde, O'ndan başkasını görmemelisin
Mutlak birlik
Ki, ne 'ama'sı, ne de 'illâ'sı olmayan... Nasıl
Sınırlanabilir ve örtülebilir ki İlahî olanın Zâtı?!
O'nu perdeleyense, tek bir şeydir sadece: Nûrunun hicâbı..".[25]

Sûfîliğin İlahî tabiat, evren ve insan hakkında öğretmek zorunda olduğu bütün şeyler, yani, sûfî öğretinin hemen hemen bütünü burada analiz edilmeyecektir. Sadece şuna işaret edebiliriz ki, Sûfîlik, temel iki öğreti etrafında dönüp dolaşmaktadır: Varlığın aşkın birliği (*vahdetu'l-vucûd*) ve evrensel veya kâmil insan (*el-insânu'l-kâmil*).. Bütün eşya, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tezahürleri (théophanies) olup, varlıklarını, [hakikî anlamda] sadece o 'var olan' o biricik varlık'tan almaktadırlar. İnsana gelince o, merkezî ve odaksal olarak bu dünyaya yerleştirilmiş biricik yaratıktır; öyle ki o, bütünüyle ve bilinçli olarak Allah'ın isimleri ve sıfatlarının aynasıdır. İslam'da velî (saint) olmak demek, insanî durumun bütün imkanlarını gerçekleştirmek demektir, "evrensel insan" haline gelmek demektir. Mistik arayış, ayın zamanda Allah ile birleşme olan bu halin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir, çünkü 'evrensel insan', Allah'ın bütün isimleri ve sıfatlarının kendisinde yansılandığı bir aynadır. Evrensel insan vasıtasıyla Allah, bizzat kendisini ve varlık alanına çıkardığı her şeyi temaşa eder.

Sûfîliğin mesajı, kesinlikle zamana bağlı değildir (atemporel), çünkü o, insanın Allah ile olan münasebetlerinde zaman öncesindeki varoluşu diye ifadelendirilebilecek durumu belirleyen hakikatleri inceler; öyle hakikatler ki bunlar, gerçekliğin, aynı zamanda hem aşkın hem de beşerî tabiatta mündemiç olan, [ayrıca] değişikliğe uğramayan ve zayıflamayan unsurlarına dayanmaktadırlar. Bu öğretisel mesajla irtibatlıdır [işte] -öğreti[nin kendisi] gibi- Kur'an ve Peygamber'in sözlerinden çıkarılan ve ancak, [sûfîliğe] sülûk etmekle (initi-

ation) [kendisinden] yararlanılabilir hale gelip bizzat Hz. Peygamber'den beri, üstaddan müride aktarılagelen özel bir lütuf (*bereket*) sayesinde etkili olan bir metod..

Öğretiyi anlamak, daha şimdiden ilahî bir ihsan olan entelektüel bir sezgiye (*zevk*) sahip olmaktır. Ama, metodu izlemeyi kabul etmek, onun gerekliliğini anlamak ve Sûfîliğin bütün gerçek uygulamalarının temeli olan İlahî Yasa (Şerî'a) tarafından emredilen vecibelerde olduğu gibi, bir üstad'ın terbiyesine tabi olmaya hazır olmak, '*iman*'dan başka bir şey olmayan diğer bir ihsanı gerekli kılmaktadır.

"*İmanın değeri, fıtrat üzere olan insanın (homme primordial), doğaüstü bir şekilde (surnaturellement) tabiî olan idrak ve kavrama (réceptivité) yetisine sadakattir, Allah'ın bizi yarattığı gibi kalmamız ve yeryüzü tecrübesine muhtemelen karşıt, ama hem objektif kriterlere, hem de sübjektif kriterlere göre yadsınamaz olan semavî bir mesaja karşı açık olabilmemizdir*"[26] .

Şayet insan bu imana sahip olur ve eğer, gerçek bir üstad'ın yönetimi altında manevî terbiyeye itaate hazır olursa, sonsuz ufukları olan manevî dünyada yeniden doğar, imkanlar hapishanesinden ve onu kuşatan yeryüzü dünyasının sonluluğundan âzâd olur. İslam'ın kutsal temellerine dayanan Sûfîlik, insana, sonlu olanı aşıp bizzat bu sûretler vasıtasıyla sonsuz olana ulaşma imkanı verir. Metodlarındaki *bereket* sayesinde, Sûfîlik, beşerî varlığın dış kabuğunun uçup gitmesini sağlar, böylece insana, Hadis-i Şerif'in anlatımına göre, "Rahmân'ın Arşı" (*'Arşu'r-Rahmân*) olan kendi ilahî merkezini de bildirir; bizzat bu değişim sayesinde o, evreni ve içinde olanları [yüce hakikatlere] geçirgen bir hale getirir.. O kadar ki, sonsuz muhteva, sonlu sûret içinden bildirilir. Böylece Sûfîlik, mistik arayışın amacına: daha önce de söylediğimiz gibi, beşerî varoluşun bizzat derinliklerinde bulunduğu için, daima araştırılmış olan gayeye ulaşır. İnsan, insan olduğu müddetçe, bu arayış devam etmektedir ve devam etmek zorundadır. Bir kez daha Hâfız'ı zikredersek,

"*Devam edip gittikçe mey,*
Ve bu meyhane, isim ve öğreti,
Başımız ince bir toz olacak

"Sihirbaz Hakîmler"in yolunda.
Ezelden çok önceleri
Kulağımda çınladı onların şarkısı.
Oysa ki, biz devam ediyoruz ve devam edeceğiz
Olmakta olduğumuzu olmaya" [27].

Uygulamalarının etkili olmasını sağlayan diri geleneği gibi, evrensel öğreti ve metoduyla Sûfîlik kendisinde, insanın bulunabileceği bütün koşullarda, [hatta], bütün tezahürleri pek çok farklı tarzlarda, İlahî olanı inkar ediyor ve insana ne olduğunu ve nereye gittiğini unutturuyor gibi görünen modern dünyada olduğu gibi, geleneksel dünyada da izlenebilme imkanı taşımaktadır. Sûfîlik, İslam'ın sosyal ve hukukî öğretileri temeline dayandığı içindir ki o, toplumun dışındaki dergâh ortamında değil, toplumun içinde kendisinden yararlanılmaya hazırdır. Sûfî, görünüş itibariyle bu dünyanın bütün zenginlikleri içinde yaşasa da, o kendisinde yoksunluk [hissini] (*fakr*) taşımaktadır. Gerçekten de Sûfîlik sıklıkla, "müslümana özgü yoksulluk" (*el-fakru'l-Muhammedî*) olarak adlandırılır. Sûfî için dünya ölüdür; o orada, dünyanın baştan çıkarmasına kapılmaksızın yaşar. Sûfîlik, insanı, insanın bulunduğu her yerde 'İlahî Kaynağı'yla birleştirebilir; yeter ki insan, kendisinden, kutsal olduğu için bütün varlığını talep eden Yol'a hazır olsun![28]. Aynı şekilde Sûfîlik, içinde fiilî ve tefekkürî hayatların bütünleştiği yoldur, öyle ki insanlar orada bir yandan, görünürde, dine inanmayan kimse için olduğu üzere, onun mahkûmu olmak yerine, kendi içsel manevî tabiatına göre kalıba döktüğü bir dünyada son derece aktif olabilirken, [öte yandan], Gök'ün etkilerine içsel olarak duyarlı kalabilirler ve yoğun içsel derunî bir yaşamı sürdürebilirler. Hiçbir manevî prensibe sahip olmayan insanlar, dünyayı kendi eksenlerinde düzene soktuklarını ve kendi öz "*zamanları*"nı yarattıklarını iddia edebilirler. Gerçekteyse bu "zamanlar"dır onları şekillendiren.Sadece manevî [boyutu olan] insan kendi zamanını meydana getirir ve kendi çevresini, içten içe ona hükmeden ilkelere göre biçimlendirir.

Bu içselleştirme imkanı sayesinde Sûfîlik, İslam'a derinliğine bir boyut kazandırır; öyle ki, bu boyut sayesinde haricî sûretler, derunî

bir aydınlanmanın kanalları haline gelirler. Onun sayesinde, İslam'ın haricî sûretleri, ancak Sûretsiz (Sans-forme) olandan gelebilen bir evrensellik kazanırlar. O aynı şekilde, içerden, dinin ahlâkî öğretilerini canlandırır ve aynı zamanda, kimi mümin tabakalarındaki nedensellik (causalité) ihtiyacına ancak kendileri cevap verebilecek ve zeki kimselerin, bu ihtiyaçları karşılamayı geleneğin dışında aramalarına mani olabilecek [olan] metafizik ve kozmolojik öğretiler de sağlar.

Sûfîlik yine, İslam'a büyük bir hizmet eder; şu anlamda ki, mukayeseli dinler problemini aydınlatır. Modernizmin uzantısı olduğu için bu, pek çok müslüman için önemli bir problem haline gelmiştir ve gelecekte de, muhakkak ki, daha çok böyle olacaktır. Dinler, tarihî olgular veya teolojideki dogmatik sistemler olarak incelenebilirler; aynı şekilde, sadece insanî sebepler nedeniyle hoşgörüyle karşılanabilirler. Fakat bu yeterli olmaktan uzaktır. Bir diğer dinin hoş görülmesi, onun yanlış olduğuna inanıldığı ama tıpkı kurtulunamadığı zaman acıya katlanılması gibi, varlığının kabul edildiği anlamına gelir. Sahîh (orthodoxe) bir dini, derinliğine anlayabilmek için, onın tarihî tezahürlerini, hatta teolojik formülasyonlarını analiz etmek ve nihayetinde de onları hoşgörüyle karşılamak yeterli değildir. Daha ziyade, ki bu ancak entelektüel bir önseziyle olabilecektir, bir geleneğin zahirî bütün tezahürlerinin kendisinden fışkırdığı derunî hakikatlere ulaşmak gerekir; yani, bir dinin görüngüsünden (phénomene) cevhere (noumene), sûretlerden, bütün dinlerin hakikatinin kendisinde yer aldığı ve verili bir dini gerçekten anlama ve kabul etmenin kendileri içinde mümkün olduğu özlere (essences) intikal etmek gerekir..

Özün mesajını formda veya merkezin mesajını çevrede (périphérie) [de] kurduğu için Sûfîlik, insana rehberlik yapabilir ve onu, olgudan cevhere, teknik sûfî terminolojiyi kullanırsak, sûretten (*sûra*) mana (*ma'nâ*)'ya taşıyabilir. (Kur'an'ın, önceki [semavî] dinlerin doğruluklarının kabul edilmesi hususundaki ısrarının da gösterdiği gibi), İslam'ın evrensel karakterine bitişik olan bu olgu işte, sûfîleri, bütün tarih boyunca, ilkelerini açıkca formüle etmiş oldukları "*dinlerin aşkın birliği*" anlayışının en büyük müdafileri yapmıştır. Hatta, İbn Arabî ve Celalüddin Rumî gibi, aralarından bazıları bu kavramı, İslam'dan baş-

ka dinlerin kendi özel öğretilerine bile uygulamışlardır. Sûfîlik, "karşılaştırmalı dinler"i derinliğine inceleyebilmek için zaruri olan metafiziği sağlar; öyle ki insan, insanlığın sahih dinlerinin her detayını [halen] geçerli olarak kabul edebilir ve aynı zamanda, bu detaylar arasından dinlerin aşkın birliğini bile görebilir[29]. Bu, dünyanın diğer dinleriyle çağımız bağlamında karşılaşması için İslam'ın kendisinden çok şeyler alabileceği bir hazinedir. Bu aynı zamanda, günümüzde, bir taraftan dinin bizzat doğasına saygı da göstererek, bu "karşılaştırmalı dinler"in yararlı bir incelenmesini gerçekleştirmeye ümitsizce çalışan Batılı bilim adamlarına pek çok ilkeler de sunmaktadır.[30].

Sûfîliğin, Batı için, hatta kendi yolunu izleyemeyenler için pratik ve etkili bir anlam kazanabileceği başka alanlar da bulunmaktadır. [Sûfîlik], bütün doluluğuyla mistik yolun diri [ve diriltici] bir örneği olduğu için, Hristiyan mistik yaşamının unutulmuş bazı unsurlarını diriltmeye kesinlikle katkıda bulunabilecek olan evrensel öğretiler içermektedir; ki sadece [unutulmuş] bu unsurlar, bugün [Batı'da] son derece ihtiyacı duyulan metafizik ve mistik öğretilerle onların uygulamalarına yeni bir güç verebilirler[31]. Şu ana kadar, Sûfîlik'le ilgilenmiş olan Batılı bilim adamlarının çoğu, onu maalesef, sanki insan ruhunun Allah'a olan susuzluğuk' tarihî iktibasların neticesi olabilirmiş gibi, tarihî tesirlerin terimleriyle izah etmeye çalıştılar. Bugün bununla beraber, Sûfîlik hakkında, birkaç seneden beridir neşrolunmuş[32], otorite olan sahih ve nadir eserler sayesinde, ona ciddi olarak ilgi duyan kimseler, modern dünyanın, çağımızın pekçok insanının ruhu ve aklı etrafına örmüş olduğu vehimler ve [kafa] karışıklıkları şebekesi arasından Merkez'e götüren bir yol elde etmeye çalıştıklarında, Sûfîlik'in onlara sağlayabileceği katkının giderek daha çok şuurundadırlar.. Ebedî (pérenne) ve evrensel olanla meşgul olduğu için, Sûfîlik bugün, geçmişin bütün çağlarındaki kadar günceldir, geçerlidir; o, müslümana olduğu gibi, arayış içindeki gayr-i müslime de seslenmektedir, yeter ki işitecek kulaklar ve görecek gözler olsun..

Şayet Sûfîliğin, dünyadaki konumu ve kendi aklının bizzat doğasının insanın karşısına çıkardığı meselelere -yani, doğum öncesi ve doğumdan sonraki varoluşu ile nesnelerin genel düzeni içinde şimdi-

ki konumumuzla irtibatlı meselelere- cevaplar verebileceği kabul ediliyorsa, o halde, günümüz insanının karşısına çıkan acil problemler nelerdir? Cevap şudur: Şayet modern dünya, diğer tüm sahih metafizik öğretiler tarafından olduğu gibi, Sûfîlik tarafından da anlatılmış olan hakikatleri unutmamış olsaydı, insanın karşısına bugün, bize acil gibi gözüken problemler muhtemelen çıkmazdı.. Problemler daima, hususi bir bilgisizlikten doğmaktadırlar. Modern insan, aşkınlık boyutunu hayatının dışına atmak istemekte, bununla beraber, yaratılmış olduğu üç boyutlu dünya içinde boğulmaya da razı olmamaktadır! O, bütün tanrıları öldürmek, ama bununla birlikte insan olarak kalmak istemektedir, bu ise açıkça bir çelişki ve imkansızlıktır; çünkü, dediğimiz gibi, insan ancak tanrıbiçimli (théomorphe) öz doğasına sadık kalarak ancak insan olabilir.

Modern insanın, hayatın aşkın boyutunu unutması; varlığının, maddî dünyanın kafesinde tutuklu ve ufkunun da, (bu evrende, milyonlarca ışık yılı mesafede nebülözler bulunsa bile) salt cismanî (corporel) olanla sınırlı olması gerçeği, Sûfîlik'in, insanın ölümsüzlük için var edildiğini ve aklının da Mutlak'ı kavramak için yaratıldığını hatırlatarak cevap verdiği pek çok problem yaratır. İşte bundan dolayıdır ki, hiçbir ölümlü varlık, profili ne denli aerodinamik olursa olsun, ruhunu tatmin edemez ve gece gündüz bombardımanı altında olduğu dünya enformatik ağı da, aklın, kendi öz doğasının yasası aracılığıyla aramakta olduğu Mutlak'ın yerini tutamaz. Sekülerize olmuş modern insanın duygusal (pathétique) kaynaklı problemlerine Sûfîlik, şöyle bir gözlemde bulunarak cevap verir: şayet insan acınacak ve sefil bir hale gelmişse, bu kısaca, kendisinin kim olduğunu bilmemesi sebebiyledir; ona öğretildiği haliyle insanî bilimlerin de, kendi özgün kimliğini ortaya çıkarmada ona hiçbir faydası yoktur[33].

Sûfîlik muhtemelen şunu da ekleyecektir ki, şayet günümüzde gençlik, uyuşturucular veya gizci (occulte) yahutta sahte-mistik (pseudo-mystiques) uygulamalar yardımıyla yeni "görüşler, bakışlar" (visions) peşinde ise bu, aksine *a contrario* insan doğasının tasavvufî algılanışını doğrular. [Ne var ki,] XX. yüzyıl pozitivistleri, bizim bugün, önceden de olduğu gibi, insanlığın sözde (prétendu) "ilerlemesi"nde

müteâkip merhale olarak gördüğümüz bu uygulamaları, muhakkak ki, genelleştirmediler.. Onlar asla düşünmediler ki, XX. asırda, en "ileri" ülkelerde, *yoga*'[34] dan tutunuz da alşimi'ye varıncaya kadar pek çok şeyle ilgilenilmektedir. Yine onlar, insanın, pozitivizm ve bilimciliğin kurucularının, bir deli gömleği gibicesine, onu içine tıkmış oldukları gerçekliğin bu "pozitivist" algılanılışıyla kendisini uzun süre tatmin [ve mutlu] edemeyeceğini hiç düşünmediler, akıllarından geçirmediler.

Pekçok kimsenin, maddî varoluşun zindanından kaçabilmek için bugün sarfetmiş olduğu bütün çabalarda Sûfîlik, Sonsuz ve Ebedî olana ulaşmak için ümitsiz bir girişim görmektedir; çünkü onlar, "ilerleme"nin, "gelişme"nin, vs. idollerini/değerlerini (idoles) yerle bir etmişlerdir. [Doğru olanla yanlış olan arasını] ayırdetmeme ve yöntemsizlik sebebiyle, bugün için bile elverişli olan mistik yolların çok nadir oluşu sebebiyle, bu girişim maalesef, mutlu kılıcı bir keşif (vision) durumuna yükselmek yerine, sık sık, nefsin cehennemî (infernales) derinliklerine düşüşle sonuçlanmaktadır. Bu acı veren olgular en azından, *a contrario* tam tersine, mistik arayışın ebedîliğinin bir delilidirler.

Müspet açıdan da, en azından ayırdetme yetisiyle donanmış kimseler için Sûfîliğin bizzat öğreti ve yöntemleri, modern dünyada "manevî gerçekleşme yolları" olarak kabul görmüş her şey için bir ölçüt işlevi görebilirler. O yine, bu mistik arayış susuzluğunu, onun disiplinini kabul etmek veya görüşlerini kendi özgün durumlarına uygulamak isteyen kimseler için sağlıklı ve anlamlı bir istikamete yönlendirebilir. Her iki durumda da Sûfîlik, sadece müslümanlar için değil, ama bazıları ümitsizce, çoğu kez [onu] yanlış yerde arayan gayr-i müslimler için de Gök'ün bir lütfu ve İlahî merhametin (*rahme*) bir işaretidir. Böylesi durumlarda Sûfîlik, "aşağıların suları" nın dipsiz uçurumuna yuvarlanmaya engel olan "ağ" (filet) rolünü oynayabilir.

Sûfîliğin dünyadaki mevcudiyeti öyleyse, hem mistik arayışın daimî (pérenne) karakterinin, hem de İlahî rahmetin ebedî olarak [bu varlık âlemine] akmasının bir göstergesidir. O bize, Allah ile insan arasında akdolunmuş olan ve gerçekten insan olarak kaldığı sürece,

sayesinde insanın Allah'ı arayışını sürdürdüğü ebedî mîsakı hatırlatır. Bu mîsakı ve kendi özgün gerçek kimliğini hatırlayan insan, daima kendi özgün doğasına ve sonuç olarak da, Allah'ı : Zaten varlığının [ta] merkezinde bulunan bu Aşkın Zât'ı arayışına bağlı kalır.

> *"Asla sûretin, kalbimin ve ruhumun sahifesinden silinmeyecek.*
> *Asla unutmayacağım bu muhteşem serviyi.*
> *Çılgına dönmüş düşüncemde, ağzının hayali kaybolmayacak asla,*
> *Ne Gök'ün acımasızlığı, ne de asırların hüznüyle...*
> *Ezelde kalbim, çoktan, saçlarının kıvrımlarına bağlı idi;*
> *Zamanların sonuna kadar o uysal olacak ve ahdini sürdürecek.*
> *Bu fakir kalbdeki her şey geçecek, sadece*
> *Sana karşı duyduğum, kalbimi asla terketmeyecek olan bu acının ağırlığı hariç...*
> *Aşkın tam bu noktada kalbimi ve ruhumu istilâ etti.*
> *Öyle ki, şayet başım düşseydi [yere], o [aşkın] yine devam ederdi onda.*
> *Bir'i gör, Bir'i işit, Bir'i tanı.*
> *Bu formülde, imanın ilkesi ve neticeleri açıklanmıştır"*[35].

Açıkça, ebedî olanın, insanda daimî olan [öz]e bir mesajı olduğu için, Sûfîlik, diğer sahih manevî yollar gibi ebedîdir ve o, insan ruhunun bizzat kumaşına nakşolunmuştur. İnsanlar gelirler ve giderler, ama Sûfîlik, tıpkı gök kubbe gibi, sürekli olarak ve aşkın bir biçimde kalır. Ve insana, ilke olarak kendisine ait olup, Allah'ın lütfu ve onun kendi öz çabası sayesinde fiilen de kendisine ait olabilecek olan ölümsüzlüğü ve mutluluğu hatırlatır.

II
SUFİLİK VE İNSANIN BÜTÜNLÜĞÜ

İslam, birlik (*tevhîd*) dinidir; İslamî öğreti ve uygulamanın bütün gerçek vecheleri, bu aslî merkezî ilkeyi yansıtırlar. Bizzat *Şerî'at*, çokluklar dünyasını içten tek bir Merkez'e bağlayan, buna karşılık çevrenin çokluğu içinde akseden geniş bir emirler ve kurallar şebekesidir. Aynı şekilde, İslam sanatı da daima, sûretlerin ve renklerin çokluğunu Bir'e, Merkez'e ve Kaynak'a bağlamaya çalışır, böylece de, kendi tarzında, *tevhîdi*, ona uygun düşen sûretler dünyasına yansıtır.

Sûfîlik, kemiğin iliği veya İslamî vahyin içsel boyutu olduğu için, tevhîdin kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği en mükemmel araçtır. Bütün müslümanlar, mümkün en evrensel anlamda *Şehadet* ile açıklanmış olduğu şekliyle Tevhid'e inanırlar: *Lâ ilâhe ill'Allah* [Allah'tan başka ilah yoktur]. Fakat, sadece tevhîd'in sırlarını gerçekleştirmiş olan sûfî bu tasdîkin ne anlama geldiğini bilir. Sadece odur, Allah'ı her yerde gören.

Gerçekte, Sûfîliğin, manevî yolun veya Tarîkat'ın bütün programı, insanı çokluk aleminin hapishanesinden azad etmek, riyayı tedavi etmek ve onu bütünlüğüne kavuşturmaktır, çünkü ancak bütün-

lüğünü koruyaraktır ki insan velî (saint) olabilir. [Oysa ki] insanlar bir tek Tanrı'ya inanırlar, ama fiilen sanki pekçok tanrı varmış gibi yaşar ve davranırlar. Yine, çok tanrıya inanma (*şirk*) günahından ve, kendisi sebebiyle bir yanda bir şeye inanırlarken, diğer bir yanda da başka bir şeye göre davranmış olma tutarsızlığından (hypocrisie) acı duyarlar. Sûfîlik, şirkin maskesini indirmeye ve böylece, ruhu bu ölümcül hastalıktan kurtarıp tedavi etmeye çalışır. Sûfîliğin amacı, insanı, [ilk] cennetimsi (édénique) halinde olduğu gibi, yeniden bütün / kâmil [bir varlık] haline getirmektir.. Başka ifadelerle, Sûfîliğin amacı, insanın, varlığının bütün genişliği ve derinliği ile, evrensel insanın (*el-insanu'l-kâmil*) tabiatında mündemiç bulunan enginliği içinde bütünleşmesidir.

Allah'ın yeryüzünde vekîl yöneticisi (vice-régent) ve İlahî isimler ile İlahî sıfatların kendisinde tecelli ettiği alan olan insan, mutluluğa ancak, bu tabiatına sadık kalarak veya gerçekten kendisi olarak ulaşabilir. Bu da yine, onun bütüncül/kâmil olması gerektiği gerçeğini içerir. Allah birdir, o halde insanın da, bir olabilmesi için, bütün olması gerekir. Dağılmak ve bölünmek, imajların ve zihnî kavramların, ruhî gerilim veya güçlerin hiç bitmeyen oyunu içinde kaybolmak, içsel hayatımızın bizden talep ettiği bu bütünlük durumundan uzaklaşmak demektir. Günümüzde, sade kimseler olmaktan ve cennete gitmekten ziyade, ne pahasına olursa olsun, hatta onları cehenneme götürmesi gerekse bile, yapmacıklı (sophistiqués) olmayı seven pek çok kimse bulunmaktadır. Bununla birlikte, sadelik hali, göksel mutluluğu elde etmek için zorunlu şart olan masumiyet ve saflığa, yapmacıklı davranmaktan (sophistication) daha yakındır; tıpkı [Hz.] İsa'nın dediği gibi: "*Gök'e girmek için, küçük çocuklar gibi olmamız gerekir*".

Sûfîlikte amaç, bu saflık ve bütünlük haline ulaşmaktır, ama -bazı çağdaş dinî hareketler tarafından tavsiye edilen dindarlık çeşidindeki durumda olduğu gibi- aklı inkar ederek değil, tersine varlığımızın her unsurunu kendi öz merkezine bitiştirmek suretiyle.. İnsan, bedenden, zihinden ve ruhtan meydana gelmiştir ve onlardan her biri de, kendi öz düzeyine bitişmek zorundadır. Beden, kendi özgün objektif varoluşu ve özgün davranış biçimiyle insanın en dış yönü olsa

bile, bütünleşme yolundaki en ciddi engel o değildir!.. İnsanın kendisiyle bütünleştiği ve çok sıkça da içinde kendisini kaybettiği alan, münasebetsiz hayal ve düşünce labirentleri veya, bu mertebede rol sahibi olan psikolojik güçler de dahil, ara (intermédiaire) zihinsel mertebedir. Bu sebepledir ki Sûfîlik her şeyden önce, kontrol altına alınması ve hakim olunması oldukça zor olan bu geniş ara [zinihsel mertebe] tarafından ortaya konulan problemlerle meşgul olur.

İnsanlar genel olarak, aktif veya tefekkürî bir tabiattadırlar yahutta, başka bir ifadeyle, daha ziyade ya düşünmeye veya eylemde bulunmaya eğilimlidirler. Çağımızda denge, acı bir şekilde, tefekkürün aleyhine olarak, eylem tarafından yana ağır basmıştır ve modern dünyayı karakterize eden dengesizlik de buradan ileri gelmektedir. Sûfîlik, ruhî kapasiteli her iki tipi temsil eden insanlara aynı zamanda yöneldiği gibi, her iki grubun, kendileri sayesinde zihnî etkinliklerini bütüncül bir hale getirmeye başlayabilecekleri vasıtalar da sağlamıştır.

Düşünmeye ve öğrenmeye düşkün olan, olup biten şeylerin nedenini öğrenmeyi arzulayan kimse, ona, gerçekliğin doğası hakkında, içinde farklı alanların kendi aralarında bağlantılandığı ve her şeyin nedenini öğrenme ihtiyacını böylece gidermiş olduğu bir öğreti sunulmazsa, herhangi bir ruhî yola kendisini bağlayamaz (s'engager). Gerçekten durumu böyle olan ve bugün anlaşıldığı şekliyle felsefeden ayırdedilmesi gereken sûfî öğreti, bütün bir gerçeklik dünyasını kendisiyle kuşatacağı kapalı bir sistem kurgulamak için, şu ya da bu akıl tarafından gerçekleştirilmiş bir girişimin ürünü değildir. Bu, çok sık olarak filozofların durumunda olduğu gibi, özgün bir düşünürün kabul etmiş olduğu bir takım sınırların nesnelleştirilmesi (objectivation) de değildir. Gerçekte o, insanın ürünü olmadığı kadar düşüncenin de meyvesi değildir. Bu, gerçeklik âleminin, yeni bir varoluş tarzı sayesinde [yeni] bir vizyon [bakış açısı] elde eden kimse tarafından algılanışıdır, görünüşüdür (vision); (kelimenin orijinal anlamında, yani sahih (orthodoxe) teolojide hala kullanıldığı anlamda [gerçekliğin] *théoria*'sıdır).

Ruhu şaşırmış insana sûfî öğreti, gerçekliğin ve insanın işgal ettiği mekanın yapısının teorik bir bilgisi olarak sunulur. Bu öğreti, bütünlük

haline ulaşmış olduklarından, bütün hakkında bir görüşe (vision) sahip olabilmiş [kalb gözüyle] görenlerin ve bilgelerin ruhî/manevî görüşlerinin meyvesidir. Ve [tabiî ki] o da, başkalarını, oradan [alarak] bu bütünlük haline götürmeye imkan veren araçtır. Böylece bu öğreti, manevî hayatın hem başında hem de sonunda bulunmaktadır.

İnsanın bütünlüğü öğretisinin, bilhassa çok akılcı (cérébral) olan, aşırı düşünüp sıkça da yanlış düşünen modern insan için olan önemi, muhtemelen pek fazla belirgin hale getirilemeyecektir. Modern düşünceyi niteleyen çelişik önermelerin oluşturduğu labirent, müphemiyetler (ambiguïtés) ve entelektüel tuzaklar, zihnin bütünleşmesi (intégration) önünde en büyük engeli teşkil ederler ve bunlar ancak, imkan ve çokluk curuflarını silip süpüren metafizik sûfî öğretinin arındırıcı etkisiyle tedavi edilebilirler.

Geleneksel İslamî toplumda öğreti, yol boyunca ilerleyişte takbik edilen metodlara paralel bir şekilde, genel olarak, adım adım öğretilir. Ve başlangıçta ona o kadar fazla ihtiyaç duyulmaz, çünkü çoğu durumda Şerî'at ve olayların doğasına dair geleneksel öğretiler, zihnin duyduğu bilgi gereksinmeleri ile muhayyile gücünün hissetmiş olduğu hayal ve biçim gereksinmelerini karşılarlar. Buna karşılık, modern dünyanın karmaşası içinde sûfî öğreti, insanın ruh ve varlık bütünlüğü[nün gerçekleşmesi] için olmazsa olmaz *sine qua non* bir şarttır; o, öğretinin, teorik bilgisini aktarmakta olduğu bu hakikatlerin fiilen gerçekleşmesi için alan hazırlar.

Sûfî öğreti, bir metafizik, bir kozmogoni, bir psikoloji ve çoğu zaman psikolojiyle, bazı kere de metafizikle irtibatlı olan bir eskatoloji içermektedir. Öğretinin metafizik tarafı, Gerçeklik âleminin doğasını, kelimenin mutlak anlamında biricik "var" ve kendisinden önce de hiçbir şey bulunmayan İlahî Zât'ın (Essence divine) Birliğini; sonra, Zât'ın, İlahî isimler ve Sıfatlar arasından ve varlığın muhtelif hallerinin belirginleşmesi/ta'ayyün[1]ü (détermination) ile tecellisi[2]ni (théophanie) ve nihayet, İsim ve Sıfatların küllî yansıması (*tecellî*) olarak da insanın doğasını ele alır.

Birlik (tevhîd) öğretisi, bütün sûfî öğretinin omurgasını (axe) teşkil eder; gerçekten, bu temel öğretinin yanlış bir anlaşılışıdır ki, pek

çok şarkiyatçıyı, Sûfîliği panteizmle suçlamaya götürmüştür. Oysa ki sûfî öğreti, Allah'ın âlem olduğunu değil, ama dünyanın, gerçek (réel) olduğu ölçüde, Allah'tan tamamen başka bir şey olamayacağını onaylar; zira o zaman o, [muhalfarz], bütünüyle bağımsız bir gerçeklik, özü itibariyle bir Ulûhiyyet haline gelmiş olur ve ancak Allah'a ait olan bu mutlak karakteri ve O'nun birliği [inancını] yıkmış olurdu..

Sûfî metafizik ayrıca, maddî dünya ile Tanrı arasındaki varoluş mertebelerini; kartezyen düalizmin, bugüne değin, çağdaş insanın ruhu ile varlığının bütünleşmesi önüne korkunç bir engel koyarak, modern Avrupa felsefesinin dünya görüşünden çıkarsamış olduğu gerçeklik düzeylerini de tarif eder. Varoluşun (existence) [bu maddî dünya ile Tanrı arasındaki] ara planları açıkca, fizik âlemi salt aşkın arketiplere rapteden ve insanın, idealizm ile realizm arasındaki, iki taraftan her birinin ancak, *cogito ergo sum* şeklindeki [ünlü] kartezyen önermesi ile bundan ortaya çıkan düalizm makasları tarafından parçalara ayrılan ve bölünen, gerçeklik âleminin bir parçasına varis olduğu, bu kısır tartışmadan kaçmasına imkan veren planlardır.

Kozmolojiye gelince, sûfî öğreti fizik veya kimyanın detaylarına girmez, ama o, evren hakkında öylesine kuşatıcı bir bilgi sunar ki, bu bilgi sayesinde insan kesret içinde olan (multiple) ve yapılandırılmış bulunan kozmik gerçeklik içinde nerede olduğunu ve nereye gitmek zorunda olduğunu keşfeder.. Manevî (spirituel) [boyutlu] insanın amacı, evren içinde seyahat etmek ve en sonunda da bunun ötesine geçmektir. Sûfî kozmoloji insana bir plan sunar da, bu plan sayesinde insan, bu seyahati esnasında yönünü belirleyebilir, bulunduğu yeri tesbit edebilir. Bu, tehlikeli tuzaklarından ve uçurumlarından kaçabilmesi için mutlaka sahip olması gereken bir evren haritasıdır! Böylece anlaşılmaktadır ki, sufî kozmoloji, modern bilimin yaptığı üzere, olguların niceliksel (quantitatifs) yönlerini değil, fakat niteliksel (qualitatifs) ve sembolik vechelerini ele almaktadır. O, nesneler üzerine ışık tutar; öyle ki onlar, düşüncenin, alışıldık geçirgensizliklerini ve kapalılıklarını yitirmiş olan değer yüklü, aydınlık ve geçirgen objeleri haline gelirler.

Sûfîlik şayet, Hermetizm[3] gibi pek çok Ortaçağ bilimini kendi bakış açısından bütünleştirebilmiş ise, kesinlikle bu, bu bilimlerin tabi-

atın birliğini ve nesnelerin birbirleri arasında var olan münasebeti ifade etmeleri sebebiyledir; obje ve olguların niteliksel ve sembolik doğasını inceledikleri ölçüde onlar Sûfîliğin bakış açısıyla çok iyi uyuşurlar. Öte yandan Sûfîlik, tecrübeye (kendi tecrübî tekniklerinden çok gurur duymakla beraber, modern insanın gerçekte denemeyi göze alamayacağı türden bir tecrübe) istinat ettiği için, matematik bilimleri olduğu kadar tabiî bilimleri de, kendi özgün bakış açısına uygun olarak, geliştirmesi onun için mümkün olmuştur. İslam bilim tarihinde [nitekim], sûfî olan pekçok meşhur müslüman bilgin vardır.

Kozmolojinin ve tabiat bilimlerinin Sûfîlikteki başlıca rolü, en azından, yol üzerindeki yolculara (*sâlik*) yetkin bir kozmos modeli (prototype) sunmak ve tüm olgular arasında [hüküm süren] ilişki ile bütün kozmik varoluşun birliğini aynı anda göstermektir; ki, doğanın çok açık bir şekilde bize gösterdiği budur, yeter ki biz onu yeterince dikkatli gözlemleyebilelim..

Psikolojiye gelince, şunu hatırlamak gerekir ki, Sûfîlik, nefs (l'âme) hastalıklarını tedavi etmek için kusursuz bir yöntem içermektedir ve gerçekten de o, o kadar böbürlenen pek çok psikiatrik ve psiko-analitik metodların başarısız olduğu yerlerde başarılı da olmaktadır. Bu, basitçe, yalnız üstün olanın aşağı olanı tanıyabilmesindendir; yalnız ruh (l'esprit) tanıyabilir nefsi (psyché) ve yalnız o aydınlatabilir onun karanlık köşelerini ve çatlaklarını. Sadece, ruhu bütünleşmiş ve aydınlanmış olan kimsenin, başkasının ruhunu tedavi etme hakkı ve imkanları vardır. Bu hakka sahip olduğunu iddia eden veya rol oynayan faktörleri veyahutta en sık olanı tanımayan başka herkes, sadece bir yalancıdır.

Sûfî psikolojisinin öğretisiyle ilgili olarak denilebilir ki, insan ruhu burada, birbirlerinden ayrılmış, bununla birlikte onları [bütün bu tarzları ve planları] boydan boya kateden tek bir eksen ile birleştirilen, muhtelif yetiler ve muhtelif varoluş tarzlarıyla donanmış, bir cevher olarak sunulur. Öte yandan, bu psikoloji ile kozmoloji arasında dar bir yer vardır, o kadar ki insan, varlığının, niceliksel anlamda değil, fakat niteliksel ve sembolik anlamda kozmik boyutunu gerçekleştirecek bir duruma gelir. Öte yandan, bu kozmik uygunluk nefs (psy-

ché)'in iç yapısını dışarıya yansıtır ve böylece ruhu kendi öz düğümlerinden kurtarır, onun en karanlık yönlerini aydınlatır ve manevî yoldaki yolcuya, ruhun kendi öz Merkez'ine doğru olan [bu] derunî ilerleyişinde yol boyunca sıralanan sayısız tuzakları gösterir. Cehenneme (*inferno*) iniş, ruhun, 'A'râf'a (purgatoire) ve 'Cennet'e yükselebilmesi öncesinde, karanlık ve ölümcül uçurumlarda kaybolmuş gizli unsurlarını yeniden elde edeceği araçtır. Sûfî psikolojik öğreti müride, yolculuğa gerçek biçimde başlanılmadan önce, makrokozmik ve mikrokozmik görünümleri içinde kendi planını sunar. Bu teorik sunuşun bile daha şimdiden, onu tam olarak anlayabilecek kişinin zihinsel ve ruhî (psychique) planını bütüncül kılma etkisi [bile] vardır.

Aynı şekilde, Ahiret bilgisinin makrokozmik ve mikrokozmik vecheleri vardır ki, bu sonuncusu müride, en dolaysız ve doğrudan bilgiyi sunmaktadır. Bu bakış açısından, insanın doğumundan sonraki (posthume) bu gelişim, yolculuğun yeryüzünde başka bir varoluş düzeyinde devam etmesinden başka bir şey değildir ve burada ve şimdi, Hz. Peygamber'in, "*Ölmeden önce ölünüz*"[4] tavsiyesine uyarak, daha şimdiden [kötülüğü emredici] bedenî nefs'in (*en-nefsu'l-emmâre*) hayatından ölüp, manevî âlemde dirilmiş olan kimseler tarafından başlatılabilir.. Sûfîliğin uhrevî öğretileri insana, varlığının, insanların çoğunun kendisiyle özdeş olduğu tecrübî yeryüzü beni'nin ötesine doğru genişlemesini bildirirler.. Bu öğretiler öyleyse, bütün genişliği ve derinliği içinde beşerî varlığın bütünlüğünü tanıtabilmenin de vasıtaları olup, böylece beşerî durumun bütün imkanlarının fiilen tahakuku, bir başka ifadeyle, insanın kusursuz bütünlüğünü içeren [manevî] gerçekleşişi için bir ortam hazırlarlar.

Ana hatları bu şekilde belirlenen sûfî öğretinin bakışları, entelektüel gereksinimleri böylesi açıklamaları gerektiren ve düşünme ve anlama yeteneği olan kimselere yönelmektedir. Eyleme geçme ve oluşturma yeteneği olan kimseler içinse Sûfîlik, geleneksel müslüman toplumda, kendi sembolleri ile çalışanlarınkini birleştirerek, bütünleşme vasıtalarını onlara temin etmeyi başarmıştır. Eşya üreterek, zanaatkâr manevî kemâle ve içsel bütünlüğe ulaşmayı başarabilmiştir ve bu da, loncalar (*esnâf ve fütüvvât*) ile sûfî kurumlar arasında kurulmuş

olan münasebetler sayesindedir. Zanaatkârın elleri arasındaki malzemelerin uğramış oldukları renk ve biçim değişiklikleri ile diğer haller, en sonunda, insan nefsinin değişimlerine uygun olarak, sembolik bir anlama sahip olacak bir noktaya varmışlardır.

Bu aynı alanda, hem maddî sûretlerin sembolik bir bilimi, hem de nefsin ruhî ve psikolojik değişimlerinin sembolik bir ifadesi olan simya (alchimie), Sûfîlikle sanat arasında bir köprü haline gelmiştir. Onun dili, işçiye ve zanaatkâra iç hayatı ile zahirî hayatını, işleri ile dinî faaliyetlerini bütünleştirmenin kendisi sayesinde mümkün olduğu vasıta haline gelmiştir. Böylece, ruhun bütünleşmesiyle ilgili olarak, geleneksel zanaatlar ile onların kullandıkları yöntemler, zanaatkâr için en sonunda, öğretinin düşünür ve derunî düşüncelere dalan (contemplatif) kimse için oynadığı role benzeyen bir rol oynayacak noktaya gelmişlerdir.

Şimdi, sûfî öğretiyi anlayabilecek metafizik hazırlıkları olmayan ve ruhî bir anlam ve tesirle donanmış geleneksel bir zanaatı icra etmeyen çağımız insanının durumunun ne olduğu sorulabilir. Veya, *Şerî'at*'ın emirlerinin takip edilmediği, sonuç olarak ruhun olabildiğince çok dağılma ve bölünme ihtimalinin olduğu bir toplumda yaşayan bir adamın durumu.. Bu sorulara şöyle cevap vermek gerekir ki, Sûfîlik, insanı, bulunmakta olduğu yerde bütünleştirmek (intégrer) için [gerekli] vasıtalara sahiptir; yeter ki insan, onun öğretilerini ve disiplinini kabul etmeye hazır olsun.. Böylesi durumlarda, uygun geleneksel bir ortamın yokluğunda, insanın en azından nihaî ve genel [olarak] bütünleşmesine imkan veren meditasyon yöntemleri uygulanır; ki bu bütünleşme sadece onun zihnini değil, ama, beden ile psikolojik ve hayati güçleri de dahil, bütün varlığını kapsar. Açıkca, insan, parçalanmış bir ruh değil, ama ruhu, [unsurlardan] bir unsur olan bütün bir varlık olması sebebiyle, son derece ehemmiyetli olmasına rağmen öğreti yeterli değildir; aynı zamanda, manevî bir metodun tatbiki ile [ruhî] gerçekleşmenin de olması gerekir. Ruhu bütünleştiren öğretinin teorik anlaşılışı ile, onun, varlığın bütünlüğünde uygulanışı arasında tamamiyle farklı bir dünya vardır. Gerçekten de, şayet gerçek bir ruhî yöntem yok ise, sûfî metafiziğinin çokca etüd edilmesi ancak,

ruh ile tabiatın geri kalanı arasında büyük bir ayrılık [düşüncesini] kışkırtabilir, böylece de ferdî bütünlüğün nihaî entegrasyonunu daha zor hale getirir. İşte bu nedenle öğreti ve yöntem, eksiksiz geleneksel manevî bütün yollarda, insanın manevî yolculuğunu kendileriyle yapmaları gereken iki bacak gibi, daima birlikte çalışırlar.

Manevî yöntem, insanın bütünleşmesinde temel bir rol oynar; çünkü insandaki dağılmış bütün unsurlar ancak, Kur'an vahyinin bizzat kaynağına kadar yeniden yükselerek, Sûfîliğin metodları içinde yer alan İlahî Huzûr ve *bereket* sayesinde yeniden bir araya toplanabilirler. Normal bir insan, varlığının merkezinden çevreye doğru sürekli olarak uzaklaşır; o, kıyıdaki kaya parçaları üzerinde milyarlarca damla halinde parçalara ayrılan dalgalar misali, bu dünyanın çokluğu içinde parçalanır, bölünür. İnsanın içsel olarak yaşayabilmesi ve tepkileri ile eğilimlerinin, kıyılardan ziyade merkeze doğru gidebilmesi için, merkezcil (centripète) eğilimi durdurmak ve tersine çevirmek gerekir. Gerçekten de, merkezde bulunmaktadır bütün mutluluk ve bütün iyiliklerinin kaynağı olan Bir, mutlak ve anlatılamaz olan Varlık; halbuki [merkezin dışı], kenar ise, sadece yanıltıcı idrakimizin ve ayırdetme yetimizin olmayışının bize gerçek zannettirdiği, yokluktur (non-existence).. Sûfîliğin yolunu kabul etmek, bu yola (*tarîkat*) sülûk etmek (initié), nefsin bu eğilimini tersine çevirme ve onu yeniden, dışa doğru değil, içe doğru yönlendirme imkanını elde etmektir; bu yön değişikliği de ancak, Sûfîliğin metodlarında yer alan *bereket* sayesinde olabileceği gibi, İlahî yardım (*tevfîk*) ve destek (*te'yîd*) sayesinde mümkündür..

Bu dönüşümü harekete geçirebilmek ve nefsin dikkatini çokluktan birliğe doğru döndürebilmek için, Sûfîliğin yöntemleri her şeyden önce *Şerî'at*'ın uygulamalarına dayanmaktadır, çünkü Sûfîlik İslâmî İçsellik (ésotérisme)'tir, başka bir şey değil.. *Şerî'at*'ı uygulamak, daha şimdiden, manevî gerçekleşmenin götüreceği kâmil bütünleşmenin zorunlu temeli ve ön-zevki olarak, muayyen bir bütünleşmeyi elde etmek demektir. Özellikle günlük ibadetler, insanın ruhî unsurlarını bütünleştirmek ve onları, varlığının bedenî yönüyle (aspect) bir ahenk içine sokmak için çok güçlü bir vasıtadır.

Gerçekte, Sûfîliğin en temel uygulaması, sürekli hale gelinceye değin ibadetleri devam ettirmekten ibarettir. Tıpkı, Hâfız'ın dediği gibi: "*Ne mutludur şu kimseler ki, hiç durmadan dua [ve ibadet] ederler!*".

Bu genişleme, nicelik bakımından değil, nitelik yönündendir, yani Sûfîlik, ibadetin en özlü biçimi olan *zikr*'den veya duâdan yararlanır; ki burada, her türlü bozulma ve Allah ile olan ayrılık sona erdirilir, insan *tevhîd*'i gerçekleştirir.. İnsan nefsinin bu dönüşüm süreci ilk önce gitgide ilerleyen bir süreç olarak görünüyorsa da, *zikr*, insanın gerçek tabiatı ve kendisiyle aynileştiği gerçeklik haline gelerek son bulur. Tefekkürün (*fikr*) elverişli biçimleriyle uyum içinde olan *zikr*'in yardımıyla insan, her şeyden önce bütünleşmiş, altın gibi saf ve katıksız bir nefs elde eder, ondan sonra *zikr*'de insan, nefsini en yüce kurban biçiminde Allah'a sunar.. Nihayet, [Hak'ta] fani olma (*fenâ'*) ve [Hak'ta yeniden] var olma (*bekâ'*) makamında, o, ta başından beri bile Allah'tan asla ayrılmamış olduğunu anlar..

Zikr'in bu bütünleştirici kudreti, bizzat yapısı sembolik olarak insanın iç varlığını aksettiren bedene de yansır. Manevî hayatının bilincine varışının başlangıcında insan, olumsuz ve tutkulu yönünün baskısı altında görülen bedeninden ayrılmak mecburiyetinde ise de, gelişiminin çok ileri safhalarında hedef, merkez olarak alınan kalble birlikte beden içinde, yani ruhun mabedi (*heykel*) olarak müspet yönün kontrolü altında değerlendirilen tende varlığı sürdürmek olur. Zihin daima, bir düşünceden diğerine uçuşur durur. Onu beden içinde sürdürmeye yetenekli olmak demek, fani olanı ebedî olana yeniden bağlayan an içinde, daima hazır, burada ve şimdi olmayı ifade eder. Celâlüddin-i Rumî, "*Mesnevî*"sinde, 'Mürid, manevî uzletinde (*halvet*), ayak parmakları "Allah" demeye başlayıncaya kadar dua etmek zorundadır derken, açıkca, ruh ve nefsi olduğu kadar, bedeni de kapsayan bu nihaî bütünleşme durumunu gösterir. Gerçekten, bedenlerin dirilişine dair bütün İslamî ve Hristiyan öğretilerin gösterdiği şey de üstelik, oluşunun nihaî safhasında insanın eksiksiz ve tam bir bütünleşmesidir.

Bütünlüğünü sağlayan insan, sadece onu müşahede etmeye yetenekli olan kimseler için kavranılabilen bazı özelliklere sahip olur.

Ama, iç varlığının bütünlük hali, zorunlu olarak iç durumlarını yansıtan dış görünüşü üzerinde bile bazı izler bırakır. Her şeyden önce, böyle bir kimse, nefsin bütün hastalıklarından şifa bulacaktır. Bu, onu, İlahî olana doğru bir yönelişi (impulsion) veya bir cezbesi olmaksızın, çok sakin bitkisel bir varlığa benzer hale getiren modern psiko-analizin de elde etmeye çalıştığı gibi, bütün gerilimlerinin ve bilinç dışı eğilimlerinin saf dışı edilmesi anlamında değildir; bu, insanın, aşkın olana dair sahip olduğu derin insanî ihtiyaçtan ileri gelen bütün eğilimlerini gerçekleştirerek ve tatmin ederek olur.. Öte yandan, böyle bir insan, bölünmüş bir varoluş yaşamaz. Onun düşünceleri ve eylemleri, bunların hepsi, biricik bir merkezden kaynaklanır ve değişmez bir ilkeler serisine yaslanırlar. O artık, insanlardan pek çoğunun içinde yaşamış olduğu şu riyâkarlık hastalığından şifa bulmuştur ve insanların büyük çoğunluğundaki derunî nuru gizleyen bozulmuşluk perdesi artık olmadığı için de, bulunduğu her yere, tıpkı güneş gibi kendi özgün ışığını yansıtır. Onda, fiilî ve tefekkürî yollar arasındaki birliğin İslamî ideali gerçekleşmiştir. Onun, eylemde bulunmak veya düşünmek mecburiyeti yoktur, ama tasavvur gücü ve düşüncesi, en saf ve en yoğun etkinlikle bir arada, [uyum içinde] bulunurlar. Bütünlüğü gerçekleştirmiş olması olgusu, onun İlahî Birliği yansıtması ve İlahî isim ile sıfatların genel bir tezahürü (théophanie) haline gelmesi sonucunu doğurur. Yine o, öyle şekilde yaşar ki, söylediği ve yaptığı her şeyden manevî bir koku ve güzellik fışkırır. Evren'in damarlarında akan *bereket* ile ilişki içindedir o.

İslam daima, bu bütünlüğünü kazanmaya ve bu birliği harekete geçirmeye çalışmıştır. İster sosyal, politik ve ekonomik olarak olsun, isterse ahlakî ve entellektüel olarak.. Sûfîlik tarafından elde edilmiş olan bütünlük hali, İslamî topluma daima en üstün bir ideal sunacak şekilde gerçekleştirilmiş olan bu İslamî idealin özüdür. Gerçekten de, insanî toplumu bütünleştirmenin (intégrer) en mükemmel vasıtası, bizzat kendi kendine bütünleşmeye başlamaktır. Şayet iyi değilsek, iyilik yapamayız; işte burada, modern dünyada sık sık unutulacak denli basit olan bir gerçek vardır. Her şeyden önce bizzat kendisi kurtulamamış olan kimse, başkasını hiç kurtaramaz. İşte bu nedenledir

ki, Sûfîlik tarafından sunulan bütünleşme yöntemi, sadece etkileyebileceği bireylerle ilgilenmez; o ışığını bütün toplum üzerine yansıtır, o, İslamî ahlâkın yeniden canlanması ve İslamî topluluğun bütünlüğünü kazanabilmesi için gizli [bir] kaynaktır.

Sufîlik, bütün îmanın (*îmân*) temeli tevhiddir, şeklindeki bu yalın hakikati öğretir. *Şeyhu'd-din Mahmûd Şebusterî*'nin *Gülşen-i Râz*'ında yazdığı gibi:

"*Sadece Bir'i gör, sadece Bir'i söyle, sadece Bir'i tanı.*

Bunda özetlenmiştir îmanın kökleri ve dalları"[5]

İnsanın bütünlük hali, Bir olanın gerçekleşmesini ve çok olanın, Bir'in nurunda değişime uğramasını gösterir. Öyleyse bu, İslam'ın kalbi ve temeli olan bu *îmana* dopdolu olarak ulaşmak demektir. İçsel olarak nefsini Allah'a kurban edip bu içsel bütünlüğe ulaşmış olan kimse, İslam'a ve gerçekte, bulunabileceği form ne olursa olsun, hakikate de en büyük hizmeti yapmış olur.

III
KUR'AN'DA VAHİY, DÜŞÜNCE ve AKIL

bu gün İslam Dünyasında ağır basan en can sıkıcı eğilimlerden birisi, Batıda moda olan bir ideolojiyi benimseyip, ona "İslâmî" etiketinin yapıştırmaktan ibarettir. Böylece biz, "İslâmî demokrasi", "İslâm sosyalizmi", "İslâm rasyonalizmi" gibi ifadelerle karşılaşmaktayız. İslâm, modern ya da "güne uygun" (à jour) gösterilerek kabul ettirilmeye çalışıldığında, onu, eksiksiz bir prensipler mecmûası ve şümûllü bir Weltaschauung [dünya görüşü][1] halinden, bir ismi niteleyen sıfat durumuna indirgeyerek, ona ihanet edilir; ve bu da, bu tür terimlerin ortaya çıkmış olduğu Batı uygarlığının [değerler] kalıbında (matrice) mutlaka farklı olan bir çağrışıma yol açar.

Gerçekte, Müslüman olmayanların, -hatta Batı'da eğitim görmüş genç müslümanların- İslam'a saygı duymaları, hatta onu kabul etmeleri, onu, bugün Batı'da moda olan ideolojilerin bir başka versiyonu olarak değil, ama hem bizzat hayat için, hem de dünyamızdaki her türlü beşerî çabalar için kusursuz bir program sunan, bu ideolojilere karşı sarih bir biçimde tanımlanmış bir altenatif olarak takdim etmekle sağlanabilir.

Şayet İslâm'ı müdafaa etmek, yöntemi, günün modası olan her şeyi İslâmî olarak sunmaktan ibaret olan, zayıf ve daima geri çekilme duru-

mundaki bir savunmalar serisine dayanmak zorunda olursa, bu yöntem, düşünen kimseleri hiç de ikna edemez! Ayrıca, böylesi yöntemlerle İslâm, zeki bir gözlemciye ikinci dereceden bir Batı ideolojisi gibi görünecektir. Meselâ İslâm şayet sosyalizm ya da rasyonalizın[2] olarak takdim edilirse, düşünen ve inanç dünyasının dışında kalan modern insan, sosyalizm veya rasyonalizmin en saf biçimini, İslâmî bir modelden ziyade, yine bizzat Batı felsefesi ve ideolojilerinde arayacaktır.

Sade ve yalın bir akılcı İslâm olduğunu düşündükleri -[böylece de] modern dünyaya uyumlu olduğuna inandıkları şey adına bugün, onda gelişmiş olan hikmet ve felsefe okullarıyla birlikte, İslâm medeniyetinin ondört asrını ve İslâm'ın fikrî mirasını silip süpürmeye hazır müslümanlar bulunmaktadır. Bu kimseler, modern dünya -Marksizm, Darwinizm ya da laik Varoluşçuluk tarafından ileri sürülen meydan okumalar söz konusu olsun isterse- tarafından dinin karşısına çıkartılan başlıca problemlerin, meselâ Selefiyye veya diğer benzeri ekollerin yaptığı biçimde, İslâm'ın akılcı yalın bir yorumuyla çözümlenemeyeceğinin fazla bilincinde değildirler. Bunlar, şayet, İslâm'da gelişmiş olup büyük bir kısmı itibariyle Sûfîlikle irtibatlı olan metafizik ve felsefî hikmetin: Bir yandan mantıkî (logique) ve aklî (rationnelle) olmakla beraber, basitçe rasyonalist olmayan hikmet (sagesse)'in o geleneksel derin hazinesine başvurulursa çözümlenebilirler ancak!

Bu husus, Batı dillerinde, 'Rasyonalisme' kelimesiyle tam olarak neyin anlaşılması gerektiğini bilme sorununu ortaya çıkarır. Bir taraftan akıl (raison) ve mantık (logique) kelimelerinin normal kullanımlarını, diğer yandan da aklı, bilginin elde edilmesi için yegane araç; gerçeğin, kendisine göre yargılanacağı biricik ölçek kabul eden Rasyonalizm'i birbirinden ayırdetmek gerekir. Beşer aklının basit ürünlerine indirgenemeyecek olan bazı metafizik sezgiler bulunmasına rağmen, Aristo akılcılığından söz edilir kimi zaman! Kelimenin özgün anlamıyla Akılcılık, geç dönem antik çağda bazı örnekler bulunmakla beraber, modern Avrupa felsefesiyle başladı.

Şayet Rasyonalizmle, gerçekliğin bütününü kuşatan ve sadece insan aklına dayanan kapalı bir sistem (système clos) kurmak için girişilen bir çaba anlaşılırsa, o, Descartes'la başlar; çünkü ona göre,

gerçekliğin nihaî kriteri, İlahî düşünce (İntellect divin) ya da Saf varlık (Etre pur) değil, insanî ben'dir (Ego humain). Onun, *cogito ergo sum* [Düşünüyorum, öyleyse varım!] formülü, onu, bireysel aklın seviyesine ve ferdî benin idrakine bağlayarak, insan bilgisine bir sınır koyar. İşte bu temayüldür ki, bizzat Rasyonalist sistemin ağırlığı onun kendi korunma duvarında bir takım çatlaklıklara: Aşağıdan, derinlerden süzülüp gayr-i aklî (irrationnels) unsurların, ortasından sızmaya başladığı kimi çatlaklıklara yol açmaya başlamadan önce, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların Roasyonalizmi ile zirve noktasına ulaşmıştır..

Aklın İslâm'da oynadığı rolü anlayabilmek için, akla saygı ile, az önce betimlediğimiz Rasyonalizmi birbirinden ayırmak son derece önemlidir; çünkü, kendi özgün düzeyinde mantık (logique), hakikatin bir yönüdür ve hakikat (*el-hakk*) ise, Allah'ın isimlerinden birisidir. Aynı şekilde, idrak (intelligence) de, insanı, Allah'ın birliği öğretisini (*et-tevhîd*) ve İslâmî vahyin temel gerçeklerini tasdik etmeye yönelten bir İlahî vergidir. İslâm'a özgü dünya görüşünde akıl, insanı, çokluk dünyasından İlahî olana doğru yükselten bir merdiven olarak kullanılmaktadır.

Batı'da -Geleneksel Hristiyanın, Tanrı'ya, aklından (intelligence) çok iradesiyle bağlı olduğu bir Batı'da, ki İslâm'daki durum da budurgelişmiş olduğu şekliyle Rasyonalizm, insanı Allah'tan ayıran ve insanın, gök (ciel) [İlahî Alem]'e karşı baş kaldırısını gösteren bir perde haline gelmiştir.

İslâm'da mantık ve idrakin uygulanışının sonucu, simetrisi ve tenâsübü, İlahî Varlık'ı düşünmek için bir imkan sunmakta olan camidir. Onyedinci yüzyıl Rasyonalizmine batmış olan Modern Batı Bilimi'nin tatbikinin neticesi ise, tıpkı cami gibi, geometrik ve kimi kez de simetrik olan, ama özellikle aşkınlıktan yana bir vurgu eksikliği ile karakterize edilen; gerçekte, Allah'a başkaldırmış insanların bu türden eserlerini simgeleyen modern fabrika ya da gökdelenlerdir... Mantıkın bu iki uygulanışı, yani bir yanda cami ya da geleneksel müslüman evi, diğer yanda da gökdelen ya da modern mütevazi kirası olan modern evler (H.L.M : Habitation à Loyer Modéré) arasındaki bu fark bize, Batı Rasyonalizmi ile İslâm'da akıl ve mantıkın kullanımı

arasındaki derin farkı göstermektedir.

Gerçekte, akıl ile vahiy veya bilim ile din arasındaki tezadın tehlikeli boyutlara ulaştığı, Modern Dûnya'ya İslâm'ın sunabileceği en bûyûk hizmetlerden birisi, vahiy ile Kur'an'da yer alan akıl arasındaki bu birlik imkanını ona sunmaktır. İslâm'a göre vahyin kaynağı, Baş Melek olan Cebraîl [3] veya Evrensel İdrak'tir. [İlahî] İdrak (Hadiste, *el-'aklu'l-kullî* şeklindedir) ve bizzat " *'akl* " terimi etimolojik olarak, hem Mutlak olanı yaratma istikametinde bağlayan veya sınırlayana, hem de insanı hakikate, yani Allah'a raptedeni gösterirler. İslâmî yaklaşım tarzında sadece akıl'dır ki, insanın gerçek yol (*es-sırâtu'l-mustekîm*) ûzerinde devamını sağlar ve onu, sapkınlığa dûşmekten korur. İşte bu nedenledir ki, Kur'an'ın pek çok ayeti, sapıtan kimseleri, akıllarını kullanamayan kimselerle özdeşleştirmektedir[4].

Aynı şekilde, Kur'an'ın ya da hadislerin dilinde *el-'ılm* 'bilgi" veya 'bilim' kelimesi, insanı; Allah, gelecek hayatın ebedî hakikatleri ve Allah'a dönûş ... gibi konularda bilinçlendiren bilgiyi ifade etmektedir. Sanki, söz konusu bilinç tûrleri arasındaki derin farkı ortadan kaldırmak için, onları göstermek amacıyla aynı terime mûracaat etmek yeterliymiş gibi, birçok mûslûman yorumcunun '*ilm*' kelimesini, en ufak bir sınırlama ya da değişiklik yapmaksızın, modern bilimin mûteradifi olarak yorumlamalarına rağmen, işte bu inkar edilemez bir hakikattir. Bazı hadislerse '*ilm*' kelimesini, sadece 'öte dûnya' (*el-Ahire*) bilgisinin göstergesi olarak alırlar. Bu tûr bilginin kendisiyle elde edildiği ve hem vahyin kaynağı olan, hem de mikrokozmik olarak insanda var olan bir araç konumundaki idrâk, [Üstûn kavrayış yetisi] (İntellecte)'in sadece akıl olarak anlaşılmaması gerekir. *'Akl*, aynı zamanda hem [ûstûn] idrâk (*intellectus*) veya *nous*[5]tur, hem de *ratio* veya akıldır (raison). İşte bu, aynı anda, hem insanda parlayan İlahî Gûneş, hem de bugûneşin zihin planında yansıması olup, bizim akıl diye isimlendirdiğimiz şeydir.

Akl'ın tutkular tarafından karartılmaması ve bu idrâkin, İslâm terminolojisinde *el-'aklu's-selîm* [yozlaşmamış, bozulmamış akıl] olarak ifadelendirilen sağlıklı, dengeli ve ahenkli bir halde bulunması koşuluyla, yansımadan, bu yansımanın kaynağına geçilebilir. Fakat şayet *'akl*, tutkular, yani *nefs*'ler tarafından karartılırsa, o zaman, İlahî olanı

insandan gizleyen ve onu saptıran bir perde haline gelir. Şayet böyle bir şey olmasaydı, vahye hiç ihtiyaç duyulmayacaktı. Bu beriki, [yani vahiy], İdrak (İntellect)'in insanda mikrokozmik tezahürü için bir çerçeve ve böylece, insanı kendi öz tutkularından koruyarak idrâke sağlıklı (*selîm*) kalma imkanı veren, kozmik bir yasa temin eden Evrensel Akl'ın, yani Allah'ın kelimeleri'nin makrokozmik tezahürüdür.

[Evrensel] İdrâk'in ruh düzeyine bir yansıması olan akıl, insandan onları gizleyen bir perde olduğu kadar, vahiydeki İlahî hakikatlere -sadece irrasyonel değil, aynı zamanda akılüstü (suprarationnelles) de olan- hakikatlere ulaşmak için bir vasıta olabilir. Bu hakikatleri insandan gizleyen bir perde olması durumunda ise o [akıl], insanın kendisi aracılığıyla Allah'a ve O'nun Vahyedilmiş Hakikatine başkaldırdığı bir araç haline gelir.

Asırlar boyunca Müslüman bilgeler, akıl kılıcının, iki tarafı keskin bir kılıç olduğunu kabul etmişlerdir. Gazâlî, Celâleddin Rûmî ve Fahreddin Razî gibi bazıları, salt beşerî aklın, perde ve sınırlanma olarak olumsuz yönüne ve İlahî Hakikatlere ulaşma konusundaki yetersizliklerine dikkat çekmişlerdi. Gerçekte Celâleddin Rûmî, "[Cüz'î] akıldır, [Küllî] akl'a şöhretini kaybettiren" derken, cüz'î akıl (*'akl-ı cüz'î*: Raison) ile küllî aklın (*'akl-ı küllî*: İntellect) arasındaki farkın pekalâ bilincindeydi.

İbn Sîna, İbn 'Arabî ve Sadruddin Şîrazî gibi diğerleriyse, cüz'î aklı geçerek, Küllî akla (Intellect) ulaşmaya ve insanı, bu istidâtların ve planların üstüne ve ötesine ulaştırmak için, insanın mantığını ve aklî yetilerini kullanmaya çalışmışlardır.

Bu meseleyi, özellikle Sûfîlik hakkındaki çalışmalarda işlemiş olan İslamî Hikmet'in muazzam hazinesinden yararlanmak yerine, İslâm'ı Rasyonalizmle bir tutarak, aklın bu iki yönünü göz önünde bulundurmamak, muhtemelen katıksız bir delilik olacaktır. Rasyonalizmin İslâm'da, Hristiyan Avrupa'da meydana gelmiş olandan başka sonuçları olacağını, şu veya bu şekilde, ümit edebilmek için hangi mantıkî esaslara istinat edilebilir? İslâm'ın, îman ile akıl arasındaki ölümcül çatallaşmadan (dichotonomie) kaçabilmesi ve genç neslin, Batı Bilimi ve Felsefesiyle daha ilk temaslarında İslâm'dan uzaklaşmaya itil-

miş bazı üyelerinin sahip olduğu bu eğilime engel olunabilmesi için, İslâmî *Weltanschauung*'un en temel niteliği olmuş olan bilgi hiyerarşisinin korunması ve bütün ilgililere tanıtılması gerikir.

Kur'an ile bilim, Kur'an'ın şu veya bu ayetini, çok geçmeden modası geçecek olan özel bir bilimsel buluşla çok basit bir biçimde özdeşleştirerek uzlaştırılamaz! Kur'an bize, eşya hakkında detaylı bilgiler değil, ama tüm bilginin prensiplerini sağlar. Yapılmak istenen şey, kapsamlı bir dünya görüşünü, köklerini, Evrensel Akl'ın ışığından kaynaklanan Kur'an'dan alan bir metafiziği; muhtevası konusunda olduğu kadar kaynağı hususunda da Kur'an'la çok sıkı bir münasebet içinde bulunan bir ışığı korumak ve onu yeniden canlandırmaktır. İşte bu hikmetin ışığında, o zaman *agnostik*[6] ve Promethe'ci bir Rasyonalizmin tuzağına düşmeksizin, aklın gereksinimlerine hakkını veren bir tabiat ve insan felsefesi ortaya konulabilecektir.

Müslim ve gayr-i müslim, bütün dünyanın, bu hikmete ve temelini bu hikmetin oluşturduğu insan felsefesine ihtiyacı vardır. Zaten bu hikmet, her türlü aşkın boyuttan yoksun sathî bir Rasyonalizm'e yönelmek amacıyla bu mirası yerle bir ederek değil, ancak, İslâm'ın bu muazzam fikrî mirasına doğru yönelmekle diriltilebilir; modern ifade tarzlarının ifadesiyle, bir kez daha hayata kavuşturulabilir.. Bilgi hiyerarşisine ve îman ile cüz'î aklın olduğu gibi îmanın da menşe'i olan Evrensel Akıl (İntellecte)'dan kaynaklanan, cüz'î akıl arasındaki ahenge dayanan bir çözüm getirdiğinden İslâm, bütün dünya için son derece önemli bir mesaj temin edebilir. Batılı düşünürlerin masasından düşen kırıntıları bir araya toplayıp, onlara İslâmî bir etiket yapıştırmayı denemek yerine, [bizzat] İslâm, insan ile şimdiki ekolojik krizin içinde meydana gelmiş olduğu tabiat arasındaki ilişkilere olduğu gibi, akıl ile vahiy veya bilim ile din arasındaki ilişkilere dair kendi özgün bakış açısını getirebilir. Bu bakış açısı, İslâm'ın geleceği için hayatî bir öneme sahiptir; bu, bütün dünyada pekçok insanın ümitsizce bulmayı düşündükleri bir bakış açısıdır. [Dileğimiz], İslâm dünyasının bilgili ve münevver yöneticileri bu çabada başarılı olabilsinler ve İslâm'ın geleneksel bilgilerinin taze bir görünüşünü sunabilsinler. Bundan daha önemli hiç bir şey de olamaz.

IV
İRAN SUFİ EDEBİYATININ SUNDUĞU ŞEKLİYLE SUFİ ÜSTAD

Sahih hiçbir manevî yol, üstadsız olarak izlenemez; Sûfîlik de kuşkusuz, bu evrensel ilkeden hariç tutulamaz. Sûfî üstad, İslâm Peygamberi'ninkiyle aynı olan derunî işlevin temsilcisidir ve hatta o, kendisine yönelmeye hazır olan herkese sunulan İlahî Rahmet'in bir tecellisidir (théophanie). İlahî Yasa (*Şerî'at*), bütün müslümanlara yönelir; gerçekteyse, İslâmî görüş açısından, yani İslâm'ın evrensellik karakteri göz önünde bulundurulduğunda, bütün insanlara [hitap eder].. Ama manevî yol (*tarîkat*), Allah'ı burada ve şimdi arayan, burada ve şimdi mevcut, fakat aynı zamanda bütün vahyin aşkın ve ebedî kaynağı olan bu ebedî Hakikat'e susamış olan kimseler içindir sadece.. Öyleyse *Tarîkat*, insanın kendisi vasıtasıyla İslâmî vahyin kaynağına ulaşabildiği ve bu kelimelerin manevî anlamında, aynı anda hem Peygamber'in bir arkadaşı ve halefi, hem de velîlerin bir arkadaşı ve halefi olabileceği bir vasıtadır.

Arapça'da, Farsça'da ve diğer müslüman dillerde *şeyh*, *mürşid*, *murâd* veya *pîr* olarak isimlendirilen manevî üstâdın rolü, bu yeniden doğuşu ve manevî dönüşümü mümkün hale getirmektir. Bu sıfatıyla, sû-

fî üstâd, [kendisi sayesinde] Peygamber'e ve, nübüvvet görevine bitişik velilik işlevine (*velâyet*)[1] bağlanan intisab zinciri (*silsile*) sayesinde, manevî hayatın sınırsız aydınlık mekanına girdirmek için, insanı bu maddî dünyadan ibaret olan dar alandan kurtarabilir. Peygamber'in temsilcisi gibi davranan sûfî üstâd vasıtasıyla ve kendisinde taşımakta olduğu *bereket*[2] sayesinde manevî ölüm ve yeniden diriliş meydana gelir.

Günahkâr insan erir, çöker ve ölürken, öte yandan yeni doğmuş manevî insan, derunî bakımdan hep ilk gençliğindedir. Ebedî hayat pınarından içmiş, ölümsüzlük iksirine yaklaşmış olan o, bedeni hayatın kışına uğramış olsa bile, ruhun ebedî kaynağında yaşar.. İşte bu nedenledir ki üstâd, öğrencisine, yaşı ne olursa olsun gençlik verebilir.. Kusursuz olan üstâdı düşünüp murakabe etmek (contempler), hayatın ilkbahar coşkusunu ve hazzını yeniden elde etmek demektir; üstâd'dan ayrılmaya gelince, bu da yaşlılığın hüznünü yeniden duymak demektir.

> "*Yaşlandım onun derin acısıyla,*
> *Ama şayet sen anarsan Tebriz'in adını*
> *Bulurum yeniden tüm gençliğimi*"[3].

İnsan tek başına, hayat pınarını araştırabilir. O, kendi öz çabalarıyla, manevî yenilenmenin ilkelerini ortaya çıkarmayı deneyebilir. Fakat bu eğilim, şayet [manevî] üstâd, sadece kendisinin onun kafasına sokabileceği disiplinle hazır olmazsa, boşuna olabilir, kısır kalabilir. Hiçbir simyasal (alchimique) dönüşüm, Felsefe Taşı (Pierre Philosophale) olmaksızın mümkün değildir. Sadece *şeyh*'in gücü insanı kendi kendisinden, tensel nefsinden kurtarabilir, böylece ona, her ne şekilde mevcut ise öylece Evrensel olanı tefekkür etme ve Evrensel Varoluş okyanusuyla birleşme imkanı verebilir.

> "*Tebrîz'li Şemsu'l-Hakk'ın eşsiz gücü olmaksızın,*
> *Ne Ay'ı tefekkür edebiliriz, ne de okyanus olabiliriz*"[4].

Kuşkusuz, Üveysîler[5] gibi, *Hızır*, yani istisnaî bir uzun ömürlülükle donanmış olan ve insanları İlahî Esrâra girdirebilen (ki, pekçok bakımlardan Yahudi-Hristiyan geleneğinin Enoş'una denk düşen) bu [bir kabûle göre s.k] peygamber (prophète) tarafından yahut "görünmez mertebenin adamları" (*ricâlu'l-ğayb*) veyahutta Şi'îlik'de olduğu gibi, Evren'in ekseni (*Kutb*) olan "Gizli İmam" tarafından manevî yola sülûk ettirilmiş pekçok kimse de vardır. Ama her halükârda, bu istisnaî yollar, insanlar tarafından seçilemez ve araştırılamazlar; bunlar sadece bazı seçkinler içindir ve zaten bunlar da, sufî üstâdın, yeryüzünde kendisinin somut bir örneği olduğu evrensel yol göstericilik (initiatique) işine dahildirler. Derunî olarak görünmezlik mertebesi [Ğayb] ve Hakikat (*Hakk*) ile birleşmiş olan bu üstâd, haricî bakımdansa, Allah'ın üstün Merhameti (Rahme)'nin bir işareti ve insana manevî dünyaya yakınlaşma, [böylece de] peygamberlerin ve velîlerin arkadaşlığına kabul olunma vasıtası olarak insanlar arasında görünür. O, "*Sevgili'nin bahçesi*"ne girebilmek için geçilmesi gereken kapıdır ve, o yine, bu bahçenin iç avlularına götürecek olan rehberdir.

Tasavvufî bir tarikata girmek ve bir üstâdın sâliki olmayı kabul etmek, kesintisiz olan ve ölümûn ötesinde bile devam eden bir ilişkiye girmek demektir. Sâlik için *şeyh*, daima, esrarlı bir şekilde yanındadır, özellikle de ibadetler esnasında. Ona göre şeyh, maddî olarak bu dünyayı terketse bile, asla ölmez. Onun doğruya yönlendirmesi (irşâd) ve yardımı, ölümünden sonra bile devam eder. Rumî'nin "göksel süvarî" adını verdiği manevî üstâd, gelir gider, ama [atının] dörtnalının çıkardığı toz sûrüp gider. Onun öğrencileri üzerindeki tesir sürekli olarak etkindir, kalblerine ekmiş olduğu dane, onun tarafından özen gösterilmeye ve beslenmeye devam edilir; onun, [ruhun sığınağı olan] beden tapınağı tuz buz olsa bile.. Onun tarafından, yeryüzündeki bu yıkımdan bile, [korunup] özenle bakılan bu dane, göklere kadar çıkabilecek bir ağaç olabilir ve Doğu ufkundan Batı ufkuna kadar yayılabilir[6].

> "*Dikkat et, ey kul!*
> *Zira, bütün Doğu'nun Efendisi*[7] *orada*;
> *Ebedîliğin fırtınalı bulutu ışıldamakta*

Ve sana iletmekte parıltısının ışığını, ancak sana.
Ne söyleyebilirsen, [bil ki],
Sadece bir hayaldir senin için;
O'na gözün tecrübesiyle konuşursun;
İşte bütün fark burda.
Semavî süvari gelip geçer;
Toynakların altından toz yükselir.
O çekip gitti; ama tozu
Bütün etrafındadır donanmamızın.
Bakışın dosdoğru olsun
Ve, ne sola veya ne sağa salınsın
[Çünkü, atının ayaklarının] tozu burdadır,
Ve o, Sonsuz'dadır"[8].

Aynı şekilde, sûfî üstâd'ın *meclisi*, velîlerin semavî meclislerinin yeryüzündeki bir benzeridir. Üstâdı tarafından davet edilebilmek için bu meclise girme hakkını elde eden öğrenci (*fakîr*), üstâdına ve onun talimatına bağlı kalması şartıyla, böylece cennet meclisinde de bir yer elde etmiş olur. Sâlike yüklenen ödevler tamamlandığında ve sâlik, mecliste mükemmelliğe ulaştığında, onun yeri daimî bir önem kazanır ve bu dünya hayatını aşan, mezarın ötesine uzanan bir anlam elde eder. Üstâd, sâlik üzerinde öylesine sürekli bir etki bırakır ki, onun sayesinde sâlik, öte dünyada üstâdının meclisine bitişik olan mükemmelliğe ulaşır. Sûfîlerin meclislerinde elde edilen mükemmellik sayesinde *fakîr*, semâdaki sonsuz meclise yaklaşır ve kendisine, bu hayat sonrası için çok asil bir yer edinir.

"Şayet meclisimizde ulaşırsan, dostum,
Kemâle, meskenin o zaman Arş olacaktır
Ve arzuların, her şeyde yerine getirileceklerdir.
Şayet, aksine, burada çok uzun zaman oyalanırsan,
Şu yer senin bu yer benim, başı boş dolaşacaksın
savrulan bir zar gibi..
Ama şayet Şems-i Tebrîzî, yanında elinden tutarsa,

Firar edip kaçacakken, [bir de bakarsın], ona doğru geri döneceksin"[9].

Şeyh'in sadece etkisi sürekli değil, nuru da her yerdedir. Ruhî şahsiyet olarak farklı ise de, derunî olarak o, karada ve denizde ışıldayan, sıkı sıkıya ona bağlı sâlik için her şeyi aydınlatan nur ile özdeştir.

"*Tebrîz tarafından geldi*
Hakikat Güneşi.
Ona dedim: Nurun senin, aynı anda,
hem bitişik her şeye,
hem de ayrı her şeyden"[10].

İşte bu ışıktır sâlikin kalbi üzerinde ışıldayan ve ondaki bozulabilir ve ölümlü olanı, hiç bozulmayan ve ebedî olan bir cevher haline çeviren. *Şeyh*'in bu manevî tesiridir fanî, geçici olanı bakî ve ebedî olana dönüştüren.

"*Şemsu'd-Dîn, karşıdaki güneş,*
Ufukların şanı şerefi, aydınlatmadı asla,
Ölümlü olanı ebedî kılmaksızın!"[11].

Kendilerinin sûfî üstâd olduklarını iddia edenler, bir üstâdı mükemmel yapan niteliklere her zaman sahip olmazlar. Sâlik sadece bir üstâd aramak zorunda değil, aynı zamanda, elleri arasına kendisini bıraktığı *şeyh* veya *pîr*'in, onu nihaî hedefe, özgürlüğe ulaştırmak için Manevî Yol'un tehlikeli uçurumları arasından geçirebilmeye yeteneği olan deneyimli bir rehber olduğundan da emin olmak zorundadır. Aksi halde, insanda en değerli şey olan [ruhun], bozularak yozlaşma / sapma tehlikesi söz konusudur. İşinin ehli olmayan bir rehberle, dağlara tırmanmayıp, bir yuvarlanmanın öldürücü olmaktan daha az tehlike arzettiği ovada kalmak daha iyidir.

Şeyh'in, intisâb zinciri [silsile]yle sarîh ve meşrû bir bağı olması ve yine Manevî Yol'un hakikatlerini de tahakkuk ettirmesi gerekir. Öte

yandan, başkalarının yanında rehberlik işlevini üstüne alması için, yukardan [Allah tarafından] seçilmiş olması gerekir. Ama, manevî yol'da çok iyi ilerlemiş olan kimseler arasında bulunan herkes, üstâd olmak için yetenekli değildirler. Üstâd, insanlara rehberlik etsin diye, İlahî Rahmet eliyle seçilir. O, onu isteyecekti diye, bu işi yerine getirmesi gerektiğini iddia edemez. Şayet etkili bir üstâd olmak zorundaysa, onun, Manevî Yol'un detaylarını ve karmaşıklıklarını, yine rehberlik yapacağı sâlikin nefsini ve ruhî cevherini tanıması gerekir. Sadece kusursuz bir *şeyh*'in bulunması yeterli değildir, yine bu *şeyh*'in, verilmiş bir sâlike rehberlik edebilecek beceri ve ehliyette olması da gerekir. Herhangi bir sâlik'e herhangi bir *şeyh* uygun düşmez. Sâlikin, ruhunu fetheden ve tıpkı uçmakta olan kırlangıcın üzerine çökmüş bir kartal veya doğan gibi ona hakim olan bir üstâdı arayıp bulması gerekir.

> "*Hüsameddîn*[12], *Hakikat'in Gözkamaştırıcı Işığı,*
> *Bir veya iki yaprak üzerinde, ekle [bu şiire]*
> *Pîr'in tasvirini. Nazik tenin,*
> *Kuvvetsiz de olsa, [ruhunun] güneşi olmaksızın,*
> *Işığımızı kaybetmekteyiz biz. Ve şimdi,*
> *Sen olsan da bize, [tutuşturulmuş lambada]*
> *Hem fitil, hem de sırça,*
> *Yol gösterirsin kalbimize, sende son bulur yolculuk (le fil) .*
> *Madem ki yolculuğun (le fil) sonu senin ellerinin arasında durur*
> *Dilemene ve cömertliğine göre*
> *Yalnız sen düzene sokabilirsin manevî incilerini*
> *Kalbimin kolyesinin.. Yaz şunu ki, ilgilendiriyor,*
> *[Manevî] Yol olan Pîr'i.. Seç Pîr'i. Ki o,*
> *Yol'un özüdür senin için. O, yazdır,*
> *Diğerleriyse, sonbahar ayları.*
> *Ötekiler gece, ama Pîr ise Ay'dır.*
> *Şayet verdiysem, Pîr'in adını*[13]
> *Genç bahtıma (ma jeune Fortune)* [14]
> *Bu, Hakikat bakımından onun yaşlı, [kıdemli] olması sebebiyledir,*
> *Zaman'a göre değil.*

O öylesine yaşlıdır ki, başlangıcı yoktur.
Bu değerli İnci, hiçbir rakibi olmayan [bir incidir].
Gerçekte bâde [de], eskidikçe daha kuvvetli tutar;
Ne kadar eski olunursa [çünkü], o kadar çok değerlenilir.
Bir Pîr seç kendine, çünkü onsuz bu seyahat,
Acılarla, tehlikelerle, konkunç şeylerle doludur. Olmazsa koruyanın,
Kendini kaybedersin daha şimdiden , sıkça gidilen yolda.
Yalnız seyahat etme öyleyse,
Asla görmemiş olduğun yolda. Ve Kılavuz'dan da,
Çevirme hiç bakışını"[15].

Tarîkat yolunda, kâmil bir üstâd olmayan herhangi birinin size rehberlik etmesine rıza göstermeniz, son derece tehlikelidir; çünkü bu, manevî gerçekleşme imkanlarını bütünüyle bozabilir ve hatta ruhu, şeytanî etkilere açık hale getirebilir. İnsanlar kendilerinde, bir gelişme imkanına sahiptirler, ama o doğru bir şekilde devreye sokulmazsa, bozulur ve tamamiyle bozulmuş bir dâne gibi, asla bir ağaç haline gelemez.

"İntisâb edilen ve izlenilen anlamında, üstâda (*murâd*) gelince bu, başkası üzerinde etki etme konusundaki velîlik (*velâye*) kudreti, nakıs olan kimseleri kâmil hale getirecek bir kudret noktasına ulaşmış olan ve (velîlik yönüyle) çok çeşitli kapasiteler ve çeşitli rehberlik ve sâlik yetiştirme tarzları görmüş olan kimsedir. Böyle bir şahsiyet, İlahî Lütuf tarafından cezbedilen (*sâlik-i meczûb*), daha önce, yol'u kat ederken (*sülûk*), tutkularla dolu nefsin bütün çöllerini ve uçurumlarını kat etmiş olan, sonra da, İlahî cezbenin yardımıyla, nihayet keşfin ve yakînin dünyasına varmak ve murâkabe ve tahkîk [hakkalyakîn] haline girmek için, kalbin duraklarından ve ruhun yükselişlerinden geri gelmiş bulunan bir yolcu olabilir. Veyahutta bu, İlahî lütuf tarafından cezbedilmiş olarak (*meczûb-i sâlik*) Yol üzerinde seyahat eden ve daha önce, ilahî cezbenin yardımı sayesinde durakların geniş alanını kat etmiş bulunan, İlahî hakikatlerin göründüğü ve [üzerlerinden perdelerin] kalktığı âleme ulaşan, sonra yeniden seyrederken (*sü-*

lûk), durakları boydan boya geçip, murakabenin hakikatini doğum formu altında yeniden keşfeden kimse olabilir.

"Taklit edilmeye layık manevî bir rehber olmanın derecesi, bu iki insan tipinin durumunda bellidir. Manevî görüş sahasına ulaşmak için gösterilen çaba ve manevî gayretin dar geçiş alanını henüz terketmemiş olan olgunlaşmamış yolcuya (*sâlik*) veya, yol üzerindeki seyahatin karmaşıklığının yahut durakların ve merhalelerin, tuzakların, burada karşılaşılabilecek tehlikeli geçişlerin varlığının şuûruna henüz varmamış olan, [ve sadece] İlahî lütuf tarafından cezbedilmiş (*meczûb*) ham adama gelince, [evet] ne bunun ne de ötekinin manevî üstâd olma hakkı ve liyakati (*şeyhûhat*) vardır; sâlikin manevî kapasitelerini etkileme ve yol (*tarîka*)'un yasalarına göre öğrenci yetiştirme konusundaki velâyet gücü bunlara emanet edilmemiştir. Bu anlamda, onların insanların ruhlarında yapabilecekleri bazı fetihlerse, yararlı olmaktan daha çok zararlıdır.

"Sâlikin varlığı ve onun manevî mükemmelleşme imkanı, bir kuş olma imkanı/potansiyeli olan bir yumurta ile karşılaştırılabilir. Şayet yumurta, kuşun veya üstâdın manevî dilemesine (*himmet*) bitişik olan gücü ve etkiyi almaya liyakatli ise, yumurtaları dölleme kudreti ile çatlatma gücünün kendisinde güncel olduğu "olgun" bir kuş tarafından korunmayı sağlayabilir. Nihayet, şayet yumurta belli bir zaman boyunca, manevî hayatın tesiri ile bir kuşa özgü olan belirleyici niteliklerin etkisine maruz kalırsa, en sonunda onun, bir yumurta formuna sahip olması sona erecektir. O, bir kuş formunu alacak ve onun, kemâllerine özgü imkanlarını taşıyacaktır. Şayet yumurta, uçmaya kabiliyetli olmayan veya, yumurtayı çatlatacak olgunluk ve güce henüz ulaşmamış olan bir tavuk tarafından kuluçkaya alınırsa ve bu da bir süre devam ederse, bu yumurtanın taşımış olduğu bir kuş olma potansiyeli harab olur, onu ilk durumuna getirmenin hiçbir yolu da olmaz.

"Aynı şekilde, şayet, samimi sâlik, kemâl düzeyine ulaşmış ve yol üzerinde seyahat, [manevî olarak] uçuş (envole), manevî yürüyüş ve İlahî Rahmet tarafından cezbolunuş gibi niteliklerin kendisinde bir arada bulunduğu kâmil bir üstâdın yönetimi altında tam bir itâat ve boyun eğiş halinde bulunursa, varoluş yumurtasından onun, hakikat

kuşu çıkacaktır: "*Allah insanı kendi sûretinde yarattı*" - o zaman manevî kimlik mekanında yüzecek ve dölleme ve nesil verme düzeyine ulaşacak olan bu kuş [*sâhib-i sûret olan kâmil insan*][16] yani.. Fakat, şayet kâmil olmayan bir yolcunun (*sâlik*) etkisi altına girerse, ondaki, insanî durumun mükelliğine ulaşma potansiyeli bozulacaktır. O, ne manevî insanların (*ricâl*) kemâl derecesine, ne de kemâl durağına ulaşabilecektir"[17].

Sâlikin kendisini, hiç çekinmeden *şeyh-i kâmile* teslim etmesi gerekir. Üstâdın elleri arasında o, meyyiti gasleden ölü yıkayıcının elleri arasındaki ceset gibi olmalı ve hiçbir hareket girişiminde bulunmamalıdır. Üstâd, [önce] Peygamber'in, [sonra], onun aracılığıyla da Allah'ın temsilcisidir. Onun elini tutmak, "*Allah'ın Eli*"ni alıp kabul etmektir.

"*Allah'ın Eli'dir [çocuğu] öldüren ve onu hayata geri getiren. Hayat konusunda onun elinde ne var ki ? Allah bundan ebedî bir ruh yapar*".[18]

İran'da çağımızın büyük sûfî üstâdlarında birisi olan, Şemsu'l-'Urefâ' ("Ariflerin güneşi")'nın manevî vasiyetnâmesinde, kendisini bütünüyle onun ellerine bırakan bir kimse için sûfî üstâdın oynadığı rolün ve yine, sâliki kesret dünyasında yolunu şaşırmaktan kurtarıp onu Tevhịd (Unité)'in dünyasında murâkabeye götürmek için temsil ettiği konumun güzel bir açıklamasını bulmaktayız. İşte o, üstâdıyla karşılaşmasını ve bu karşılaşmanın onda meydana getirdiği dönüşümleri nasıl tasvir ediyor, bir bakalım:

Bu mütevazi kul (*fakîr*), Seyyid Hüseyn er-Rıdâ el-Hüseynî et-Tehrânî en-Ni'metullâhî, Hicrî 1303 senesinde, âriflerin kılavuzu ve önderi, [Manevî] yol'da seyahat edenlerin yöneldikleri kutup, duâların kendisine teveccüh ettiği kerîm cihet, Şeyh Abdu'l-Kuddûs Kirmanşâhî'nin Lütüfkâr Velâyetiyle (Sa gracieuse Saintеté) karşılaştığımda, ilahî bir ikramın bereketine mazhar oldu. Bu dönemlerde, bütün dikkatim formel (geleneksel) bilimlerin incelenmesine yönelmişti ve ben, bir parça tıp, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve astroloji, hukuk ve ilkeleri, gramer, coğrafya ve arûz ilmi (prosodie) biliyordum, kendimi tamamen araştırma ve eğitime vermiştim. Ama Sûfîlik'in meselelerinden hiçbir şeyi, ne manevî fakr'ın, ne de irfânın

kurallarından hiçbirini bilmiyordum, hakikatin biliminin ve İlahî Bilginin inceliklerinden [de] (complexités) habersizdim. Dikkatim özellikle geleneksel bilimlere, el kitapları üzerindeki tartışma ve münakaşalara çevriliyordu, içsel arınmaya, [derunî olarak] güzelleşmeye ve murakabeye değil! Nefsin arındırılması, içsel varlığın temizlenmesi yolunda hiç bir çaba sarfetmemiştim; hakikati bilmenin vasıtasının, geleneksel bilimleri incelemekten başkası olamayacağını düşünüyordum.

"Allah'ın lütfu ve masum İmamların yardımıyla -ki onlara selam olsun!-, yukarda zikredilen tarihte, İmâm-Zâde Zeyd'in yakınında [19] bu büyük insanla karşılaşacaktım"

Biraz sohbetten sonra, [kendisine] intisâb etme arzumu açıkladım. Perşembe akşamı, onun yanında guslettim ve ibadetle alâkalı emretmiş olduğu temizlikleri yerine getirdim. Guslettikten sonra, alışıldık şekliyle elimden tuttu. Sonra, tevbe sözcüklerini tamamladığımda, bana ders verdi ve bana, virdlerle (*evrâd*) beraber kalbin yakarışını (*zikr*), intisâbın hususî fiil ve zikirlerini öğretti. Onbeş gece sonra[20], şafaktan az önce, murâkabe halindeyken, içine yerleşmiş olduğum karanlık hücrenin bütün kapılarının ve duvarlarının benimle beraber zikre katıldıklarını gördüm.

"Kendimden geçtim ve yere düştüm. Güneş doğduktan sonra babam, [rahatsızlığımın] bedenî olduğu düşüncesiyle, bana karşı büyük bir sevgisi olduğu için, bir doktor getirtmek için hiçbir çareyi esirgemedi ve cin (psikolojik yıkıcı güçler) çıkaran veya hastalıkları tedavi etmek için dualar yazan kimseler çağırdı. Annem, [rahatsızlığımın] bedenî olduğu düşüncesiyle o da, çeşitli ilaçları bana vermek, bana tütsüler yaptırtmak ve gıdaları bana hazmettirebilmek için mümkün olan her şeyi yaptı.

"Yirmi gün müddetle bu durumda kaldım. *Şerî'at* tarafından emredilen vazifeleri yapamıyordum ve artık, kesin farzların bilincinde de değildim. Bu durumdan hiç kimseye bahsetmedim. Bu dönem geçtikten sonra "cezbolunma" (*cezbe*) halinden çıktım ve hemen hemen normal bir hale geri döndüm. Banyoya gittim ve temizlendim. [İçimde] bu büyük üstâd ile görüşmek arzusunu duydum ve birkaç gün

boyunca, sokaklarda ve pazarlarda onu bulurum düşüncesiyle aylak aylak dolaştım. Sonunda onu bulmayı başardım. Elini öptüm, bana hüsnü kabul gösterdi.

"Özetle söylersem, iki yıl süreyle, onun yönetimi altında, kendimi onun açıklamalarına uyarlayarak, manevî yolda seyahat ettim. Hikmet (Gnose)'in problemlerini anlamaya ve Kesinliğin [yakîn] Yolu'nu izlemeye çalışarak, geleneksel bilimlerden tamamiyle uzaklaştım. Asla 'evet' veya 'hayır' demeksizin, onun bana emrettiklerine itaat ediyordum. Şayet görmekte veya duymakta olduğum bazı şeyler bana, zahirde, Şerî'at'a aykırı görünürlerse, onu gözlerimin veya kulaklarımın zayıflığına hamlediyor ve ona hizmet ve itaat etmeyi hiçbir şekilde ihmal etmiyordum. İşte, sohbette, yalnızlık veya inzivâ halinde olsun, gücümün yettiğince kusursuz bir şekilde ona itaat ediyordum. [Şu] altı çeşit zikirde bana emrettiği her şeye de itaat ediyordum: Aşikâr (*celî*) zikir, gizli (*hafî*) zikir, belli bir şekli olmayan (*hamâ'ilî*) zikir, muğlak/örtülü (*humûlî*) zikir, *halka*yla uyum içinde olan zikir ve toplanma haline (*ictimâ'*) uygun zikir.. Ölümün dört evini gerçekleştirmeye de eriştim [böylece]..

"Allah'a şükrolsun. Üstâdımın manevî iradesi ve evliyânın yardımı sayesinde, kalbin yedi halinin tamamını gerçekleştirdim ve ef'âl ve evrâd konusunda her bir makam için gerekli olan her şeyi yaptım. Yine, [manevî inzivânın] küçük, orta ve büyük "40 günü"nü (*erba'înât*) [çile] yerine getirdim. Hicrî 1309 senesinde, îman kenti Kum'da, üstâdıma eşlik ettim ve orada, peşi peşine zorlu iki "*40 gün*"ü tamamladım. Onun Velâyeti orada İlahî Rahmet'e bitişti (yani, vefat etti) ve samimi dostumun, teselli verenimin yokluğunda ben ciddi bir şekilde hasta oldum. İmam Hasan Câmi'i'nin köşesinde acı dolu geceler ve günler geçirdim, öyle ki, bundan haberdar olduğunda annem Kum'a, bir süre bana özenle bakacak birisini gönderdi. Belli bir iyileşmeden sonra, bu arkadaşımla beraber yeniden Tahran'a döndüm.

"Allah'a şükürler, bu büyük mistiğin manevî iradesi sayesinde, manevî yoksulluğun detaylarını, hikmeti, tahakkuk etmiş bilgi ve yakînin inceliklerini öğrenmeyi başardım ve Allah'da yok olma (*fenâ'*) ve O'nda bekâ bulma (*bekâ'*) makamına vardım. Kalbin yedi makamı-

nı geçtim, herbirini kendine özgü nitelikleriyle.. Onun içsel desteği ve ara âlemin (*berzah*) yardımıyla, emir yada nehiy olsun, temizlik, ibadet, zühd, manevî inziva ve benliğin arındırılması üzerine aldığım bütün emirleri tastamam yerine getirmeyi başardım ve Allah'ın yaratıklarına gücümün yettiği kadar yardım etme konusunda hiç ihmalkâr davranmadım"[21].

İran bağlamında sûfî bir üstâddan söz edildiğinde, aynı anda hem Şi'îlik'te hem de, Şi'î dünyada olduğu gibi Sûfîlik'te gizli imam olan Onikinci İmam'ın rolünü hatırlamak gerekir. Gizli olmasına karşın, bu İmam diri ve âlemin manevî ekseni olduğu için, bütün sûfî üstâdların kendisiyle içten irtibat halinde olduğu Uç / Zirve Nokta (*Kutub*)'dır. [Bu İmam'ın] Şi'îlik'teki yeri, sünnî bağlamdaki Sûfîlik için söz konusu olan *'kutbu'l-aktâb'* makamı gibidir. Şi'îlikte İmamlar, özellikle birinci İmâm Hz. Ali ile sonuncu İmâm Mehdî, en üst derecede manevî rehberlerdirler. Bütün İmamların soyunu temsil eden Gizli İmam, müminlerin kalbini cezbeden ve bütün insanların, kendilerine rehberlik yapmasını [yine] kendisiden talep ettikleri kutub'tur.

Öte yandan İmâm, insanların kalbinde de vardır. O, -insan hiç olmazsa bu içsel kutba ulaşabilirse, kozmosun ötesine olan seyahatinde ve yine, kendi özgün varlığının içsel boyutlarında insana yol gösteren içsel kılavuzdur. Bundandır ki, bazı şi'î ârifler ve sûfîler kendi talebelerine, onların herbirine, "*Varlıklarının İmâmı*"nı aramalarını tavsiye etmişlerdir. Kendisi sayesinde, İmâm'ın gerçekten İmâm haline geldiği rehberlik (*velâyet*) yapma kudretine sahip olan kimse, olayların, dinin ve tabiatın içsel / batınî yorumcusudur. Şi'îlere göre, sûfî üstâdların -varlıklarının içsel kutbuna gerçekten [kendilerinin] ulaşabilecekleri bir şekilde, insanlara rehberlik (initier) ve kılavuzluk (guider) yapma kudretini elde etmelerine imkan veren, işte bu İmâm ile sûfî üstâdlar arasındaki derunî bağdır.

O halde denilebilir ki, *Kutb*'un kimliği hususunda (ki, Sünnîlik açık açık bir kimlik belirlemez, ama Şi'îlik onun Gizli İmâm veya İmâm'ın bir işlevi olduğu ümidini taşır) Şi'î İslâm ile Sünnî İslâm arasındaki farklılıklara rağmen, her ikisi de, bütünlükçü (intégrale) her gelenekte olduğu gibi, İslâm'da da var olan bu evrensel rehberlik (*velâyet*) işlevinin var olduğunu kabul ederler.

Sûfî üstâdlar, velâyetin bu altın silsilesiyle olan ilişkileri sayesinde, Allah tarafından, "Manevî Yol"un varlığını yeryüzünde diri tutmaya ve bu eşsiz Cadde (Route) üzerinde, gerekli niteliklere sahip olan kimselere rehberlik yapmaya davet edilmiş olan harikulâde insanlardır. Şu halde onlar, manevî dünyanın prensleridirler. Onların elleri arasında çöl çiçek açar ve bir bahçe haline gelir, değersiz bir metal altına dönüşür ve ruhun karmakarışık hali de, Birlik (*Tevhîd*)'in kokusunu yansıtan bir güzellik biçiminde kristalize olur, açıklığa kavuşur.

> "*Bizzat kendinden bizzat kendine seyahat et, ey benim Efendim,*
> *Zira böylesi bir seyahat sebebiyle,*
> *Öyle bir altın madenine dönüşür ki o zaman, yeryüzü.*
> *Acılıktan ve katılıktan, yumuşaklığa doğru ilerle;*
> *Tuzlu bir topraktan da fışkırır binlerce meyve.*
> *Tebrîz'in şerefi olan Güneş [Şems-i Tebrîzî] sayesinde*
> *Hayran hayran seyret bu mucizeleri,*
> *Zira ki, onun nurundan ancak*
> *Her ağaç alır kendi güzelliğini*"[22].

V
SUFİLİKTE MANEVİ HALLER

Asırlar boyunca önemli sayılabilecek miktardaki sûfî metin[1], sâlikin tecrübe ettiği ve Allah' götüren yol (Tarîkat) üzerindeki yolculuğunda içinden geçtiği halleri incelemiştir. Sûfî üstâdlar, ister yol'un makâm ve hallerini sayarak olsun, isterse öğrencinin sahip olması gereken manevî erdemlerin listesini vererek olsun, bu konu üzerinde ısrar ederler. Bu ısrar, manevî hallerin bilgisinin, onları geçmeye ve İlahî Huzûr'a [ulaşıncaya] değin onların ötesine geçmeye can atan herhangi bir kimse için olan esas anlamından ileri gelmektedir. Şayet biz, bir beden ile bir zihinden meydana gelen bu yanlış ve kuşa çevirilmiş insan telakkisini (özellikle Karteziyen ikicilikten ve Skolastik anlayışın bazı ilkelerinin yanlış yorumundan kaynaklanan bu anlayışı) uzaklaştırır ve beden, nefs ve Ruh (*corpus, anima* ve *spiritus*)'dan müteşekkil bir varlık olarak geleneksel insan tanımına geri dönersek, manevî hallerin ehemmiyeti daha açık olarak ortaya çıkacaktır.

Ruh, güneş gibidir; sürekli olarak o, nefsin ufuklarının üzerinde parlar. Bu, henüz Tanrı olmamasına rağmen, O'ndan ayrı olmayan bir dünyadır; öyle ki, ona ulaşmak, şimdiden cennetin bekleme odasın-

da, Allah'ın yakınında olmak demektir. Nefs (psyché)'deki sübjektif yansımasında olmamasına karşın, nesnel ve tabiî varlığı içinde beden de, "Yaratıcı'nın [kudret] izlerini" (*vestigio Dei*) taşımaktadır; öylesine ki, o, Ruh'un mabedi olarak görülebilir ve manevî gerçekleşmenin bizzat sürecinde tamamiyle olumlu bir rol oynayabilir.

İnsandan geriye kalan, yani nefs *anima* ise, kesin olarak manevî meşguliyetin konusudur. O, altına dönüşmesi gereken kurşun, Güneş ile izdivaç yapması gereken Ay, ve yine, hazineye ulaşabilmesi için kahramanın öldürmesi gereken ejderhadır. İşte "düşmüş", Hristiyan terminolojiyi kullanırsak, günahlarından kurtulmamış haldedir ki insan, manevî disipline dair incelemelerin kendisine yöneldiği bir subjedir. Böylesi bir durumdaki insan, bunların Aşkın İdrâk "(İntellect)'in" psikolojik planda ancak bir yansıması olduğunun farkına varmaksızın, sadece kendi psikolojik cevheriyle, zihniyle aynîleşen kimsedir. O, Ruh ile özgürleştirici bir ilişki tecrübesine henüz sahip olmayan ve kendisini, beden ve bu dünyadan çıkarılmış mantıkî neticelerden elde edilmiş duygusal izlenimlerin dünyasında, tutkulu içgüdülerin sübjektif karanlık bir labirentinde mahkûm gören nefs (âme) ile özdeşleşir. Manevî yol öyle bir süreçtir ki, bu süreç sayesinde nefsin kökleri, kendisine bağlı olduğu psiko-fizik dünyadan sökülür, İlahî (Divine) olana daldırılır.. Bu, netice olarak nefste, o, Rûh'un eşi olmaya ve onunla birleşmeye liyâkatli oluncaya dek, vahiy ve velâyet (initiation) lütfunun mümkün kıldığı köklü bir dönüşüme işaret eder. Allah'a ulaşabilmesi için, nefs'in Allah'a benzer hale gelmesi gerekir. Nefsin tecrübe etmesi gereken ve Allah'a doğru yükselişde dereceleri gösteren manevî makam ve hallerin anlamı buradan ileri gelmektedir. Gerçekten de her fazilet, nefsin, içinden geçmesi ve sürekli bir deneyimine sahip olması gereken bir makamdır.

Cüneyd'in, Sûfîlik hakkında yapmış olduğu, "*Allah'ın seni bizzat sende öldürüp, Kendisi'nde diriltmesidir*"[2] şeklindeki o çok bilinen tanımını şayet hatırlarsak anlayacağız ki, manevî faziletleri, [onlara] uygun makamları ve halleri elde etmek, nefs'in, aslı ve arızî doğası konusunda ölümü ve ilahî olanda *in divinis* dirilişinde [söz konusu olan] merhaledirler. Bu nedenle, erdemlerin en yücesi, nefsin bütün karan-

lık eğilimlerine muhalefet eden, doğruluktur (véracité); makamların en yücesi de, varlığın Allah'da sürüp gitttiği -ki bu, O'nda dirilmekten başka bir şey değildir- makamdır. Sûfîlik'in nihaî noktası, pek tabiî olarak, Gerçek (*hakk*)'i kendisi olan Allah'a ulaşmaktır, bir makama veya bir başkasına ulaşmak değil! Oysa ki, madem ki insan sadece, Hakikat'i ayırdedebilen ve Mutlak'ı bilebilen bir zeka değil, ama bir iradedir de; [o halde] faziletler, insanın Hakikat'e kâmil bir şekilde yaklaşımıyla eşzamanlı olan bir zorunluluklarlar!. Gerçekten de, "Hakikat irade düzeyinde göründüğünde, fazilet haline gelir ve o, o zaman gerçektir, içtenliktir"[3].

Yine, madem ki Sûfîlik'in amacı Allah'tır, ne eylem (actio) dünyası ne de insan için başka bir avataj sağlamak değil, [o halde] faziletler de sadece ahlâkî fiiller değildir, ama aynı zamanda, Ruh'un dünyasına bağlı entelektüel ve manevî anlamdan asla ayrı olmayan derunî hallerdir de.. "*Hakikatler, bizim faziletleri kavramamızı sağlarlar ve onlara tam bir kozmik kusursuzluk ile manevî tesir kazandırırlar. Faziletlere gelince, onlar da bizi hakikatlere götürürler ve bizim için onları somut, görülen ve yaşanılan gerçekler haline dönüştürürler*" [4].

Şayet Sûfîlikte manevî hallerin tartışılması faziletlerin (*mehâsin* veya *fedâ'il*) tartışılmasından ayrı değilse, bu açıkca, Sûfîlikte faziletin bir fiil (acte) ya da haricî bir sıfat olarak değil, ama bir varlık tarzı olarak görülmesi sebebiyledir. Onun belli bir ontolojik yanı vardır. İşte bu nedenledir ki biz, nefsin hallerinin ve makamlarının klasik olarak sayılması esnasında daima faziletlerin de tadâd edildiğini görmekteyiz. Sabır (*sabr*) veya Allah'a güven (*tevekkül*) gibi bir hal veya bir makam, bir fazilettir; bu şunu gösterir ki, nefs böyle bir hale ulaştığında, söz konusu olan fazilete sadece geçici olarak sahip olmaz; onun bizzat cevheri de fazilet haline dönüşmüştür, öyle ki, Yol üzerindeki bu süreç esnasında o [nefs], bir anlamda, bu fazilettir. İşte faziletlerin bu ontolojik boyutudur ki, Sûfîlik hakkındaki eski yeni pekçok eserde de gördüğümüz üzere, faziletlerin tartışılmasını manevî hallerin tartışılmasından ayrılmaz hale getirir. Tabiî olarak sûfîler, Sûfîlik'in amacının şu veya bu fazileti veya şu ya da bu hali elde etmek olmadığına işaret etmekten asla bıkıp usanmazlar. Halbu ki, faziletlerin ötesinde-

ki Aşkın olana ulaşmak için, insanın her şeyden önce bu faziletlere sahip olması gerekir. Benliği yok etme (annihilation) ve Allah'ta yaşama erme haline ulaşabilmek için, insanın, her şeyden önce diğer bütün halleri ve makamları geçmesi gerekmektedir.

"Cüneyd'in öğrencilerinden birisi olan Ebu'l-Hasen en-Nûrî, der ki: Sûfîler, nefsleri, [basit yaratık görünümü içindeki] insanî tabiatın kirliliğinden temizlenmiş olan insanlardır. Bunlar şu kimselerdir ki, şehvet düşkünü nefsin gayr-i ahlâkîliğinden arınmışlardır, arzulardan özgür hale gelmişlerdir, Allah'ın huzurunda, en üst derecede bulunmayı başarmışlardır. Onlar, O'nun haricindeki her şeyden kaçmışlardır. Hiçbir şeye sahip değildirler ve [Allah'tan başka] hiçbir şey tarafından da sahiplenilmemişlerdir"[5]. İşte nefsin temizlenmesi ve her türlü tutku ile her türlü tensel arzudan özgürleşebilmesi için de, faziletleri geliştirmesi ve manevî makamları geçmesi zorunludur. Şayet nefs, tutku ve cehalet perdesi sebebiyle Ruh'tan ayrı kalmamış olsaydı, o daha şimdiden [gerekli] faziletlere sahip olmuş ve onları geliştirmeye de gereksinimi kalmamış olurdu. Ama kesinlikle bir perde olduğu ve nefsi -Allah'tan doğrudan bilgi elde etmeye sadece o müsaade edebilecek olan- Ruh'un ışığından ayırdığı için, manevî bir disipline ve faziletlerle zinetlensin ve böylece de Huzûr-ı İlâhî'ye layık olabilsin diye, nefsin ölümü ve dirilişine razı olmak gerekmektedir.

Manevî erdemlere dair Sûfîlik'te yer alan en derin tartışmalardan birisini içeren *Mehâsinu'l-Mecâlis*'te, Fas'lı Sûfî Ibnu'l-Arif şöyle yazmaktadır:

"Şayet, fizik dünyanın zülmânî karanlığı olmamış olsaydı, ilahî sırrın nuru, kesin olarak bütün açıklığıyla ortaya çıkardı. Maddî dünya isteklerinin baştan çıkarıcı tahriki olmasaydı, kesin olarak perde kalkardı. Şayet yeryüzüne ait sevgiler olmasaydı, şurası kesin ki, manevî gerçeklikler kendilerini açığa vururlardı. Şayet yaratılmış sebepler olmasaydı, ilahî mutlak kudret, bütün ışıltısıyla parlardı. Şayet gayret olmasaydı, şurası muhakkak ki, hikmet saf ve berrak olurdu. Şayet arzunun açgözlülüğü olmasaydı, şurası muhakkak ki, ilahî aşk kuvvetli bir şekilde [nefs'e] kök salardı. Şayet, hâla yeryüzüne ait bazı sevgiler kalmamış olsaydı, şurası muhakkak ki, Allah'a karşı hisse-

dilen tutkulu sevgi, ruhları eritip bitirirdi. Şayet kul tarafından işlenilen hata olmasaydı, şurası muhakkak ki Rabb, hayran hayran seyredilir, temâşa edilirdi. Yine, bu arızî sebeplerin kesintiye uğramasıyla perdeler düştüğünde ve yeryüzüne ait bu sevgilerin kesilip atılmasıyla, engeller ortadan kaldırıldığında, [şairin] daha önce söylediği şu şey olur:

> *Bir sır ki sana bildirildi, uzun zaman gizliydi; senin kararttığın bir fecir, [ışıklarıyla] parladı.*
> *Sen gerçekte, öz kalbinden, onun gizinin (mystère) sırrını saklıyan perdesin, çünkü sen olmadan, onu gizlemek için senin mührün kalbinin üzerine kazınamaz.*
> *Şayet,[perde olan] sen kalbinden uzaklaşırsan, o sükûnete erer ve onun çadırları kutsal vahyin tepelerine yükselir.*
> *Ve, dinlemesi asla sıkmayan, nesir ve mısraları tarafımızdan tutkulu bir şekilde arzu edilen ilahî bir konuşma meydana gelir*"[6].

Manevî yol üzerinde ilerleme, nefs ile Ruh arasında sürekli olarak tekrarlanan karşılaşmalarla doludur. Bazıları geçicidir, diğerleriyse, vahşi ve isyankâr bir yarış atı [gibi] olan nefs gemleninceye, içine Ruh'un kokusu doluncaya ve böylece de, öz cevheri o halinden, nihaî olarak dönüşünceye kadar devam ederler. Nefsin yol üzerindeki deneyimleri içinde, sûfîler sürekli haller ile geçici halleri birbirinden ayırdederler; birincilere *makâm* (çoğulu *makâmât*), teknik olarak "durak, istasyon", ikincilere de *hâl* (çoğulu *ahvâl*), teknik olarak "durum" (états) demektedirler. Sûfîlikte, kelimenin genel anlamında ruhî hallerin tartışılması, esasen, daha önce açıklanmış olan sebeplerden ötürü, tabiî olarak faziletlerden ayrılmayan makâmlar (*makâmât*) ve halleri (*ahvâl*) konu almaktadır. Henüz ilahî cezbeyi hissetmemiş ve kendini tamamen manevî yola vermemiş olan kimse, çokluk dünyası ile yetinir ve genelde, manevî hallere dair hiçbir şey bilmez. Niffârî'nin de dediği gibi: "[Allah şöyle der:] 'Ben (yani, Allah) var olmadığımda, acıların katlanarak sana geri döner ve [o zaman] her olgusal varlık, yokluğum hususunda seni ikna etmeye gelecektir. Şayet dinlersen,

itaat edeceksin ve şayet itaat edersen, [çoklukları sebebiyle] Beni göremeyeceksin"[7]. Fakat, Allah'ın lütfu sayesinde ilahî cezbe (*cezb*) bir kez gelir ve nefs, Sûfîlik'in sunduğu manevî disiplini uygulamaya başlarsa, insan, halleri (*ahvâl*) ve makamları (*makâmât*) kapsayan bu tecrübelerden geçmeye başlar.

* * *

Sûfîler, haller (*ahvâl*) ile makâmlar (*makâmât*) meselesini ve, onları birbirinden ayıran şeyleri çokca tartışmışlardır. Şebüsterî'in *Gülşen-i râz*'daki mısralarına göre, her biri özel bir *makâm*dan başlanılarak açıklanmaktadır:

> "*Bu yol üzerinde bulunan velilere gelince, bizden önce*
> *Veya sonra, onlardan her biri kendi hususî merhalelerini tasvir etmektedir...*
> *Herbirine göre dil, kendi seviyesine cevap vermektedir*
> *Ve halk ise, onların anlamını kavramada büyük zorluk çekmededir*"[8].

Söyledikleri her şeyin derunî manası, dile getirilemez aynı gerçeğe doğru yönelse de, kullandıkları kelimeler, zahirî yönden farklıdırlar.

Klasik sûfî metinler, *hâl* ve *makâm* ile onları esas bakımından birbirinden ayıran hususiyetlerin tanımı konusunda, gayet zengindirler. *Hâl* kelimesi kimi zaman bir nefs[9] durumunu veya, genellikle, bir varolma tarzını göstermek için kullanılır. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'inde Gazzâlî, kelimeyi, Sûfîlik'i uygulayan ve yol'a kendini vermiş olan kimsenin nefs hali şeklindeki teknik manada kullanır. O şöyle yazmaktadır: "Dinî bütün makamlar şu üç unsuru ihtiva etmektedirler: ilahî bilgi [marifatu'Llah], nefs'in halleri (*ahvâl*) ve ameller"[10]. Müelliflerin çoğu, *hâl*'i, *makâm*'a göre ve onun karşıtı olarak tanımlamışlardır, öyle ki Gazzâlî, *İhyâ*'sında biraz sonra şöyle yazar: "Nitelik (*vasf*), şayet o kararlı ve sürekli ise, "makâm" (*makâm*) olarak; şayet geçici ise ve çok

geçmeden kayboluyorsa, "nefs'in durumu" (*hâl*) olarak isimlendirilir... Kalıcı olmayan, "nefs'in durumu" (hâl) olarak isimlendirilir, çünkü o, hızlıca yerini bir başka [duruma] bırakmak için kaybolur. Bu, kalbin bütün vasıfları hakkında gerçektir"[11].

Et-Ta'rîfât adlı meşhur eserinde Cürcânî, benzer bir ayırım yapar ve o da, *hâl*'in karakterinin Allah'ın bir vergisi olması gibi, bir *makâm*'ı elde etmek için zorunlu olan çabaya işaret eder: " 'Hakikat ehli' (*ehlu'l-hakk*), yani sûfîler için bir *hâl*'in, kalpte, yapmacıksız olarak yankı meydana getiren manevî bir anlamı vardır. İsterse haz veya keder, kasılma [inkibâz], genişleme [inbisât] veya kaynaşma hali [ülfet] (composition) söz konusu olsun, o [hal] ne kazanılmıştır, ne de elde edilmiştir. Ona benzeyen [hal] tarafından izlensin ya da izlenmesin, tensel arzulara düşkün nefs'in sıfatları ortaya çıktığında, o durur. Haller (*ahvâl*), Allah vergisidirler, halbu ki makamlar (*makâmât*) ise, [kul tarafından] kesbedilirler. *Haller*, ilahî cömertlik gözesinden gelirler, halbu ki *makâmlar* ise, gayret ile elde edilirler"[12].

Bu ayırım, Sûfîlik üzerine en eski otoritelerden birisi olan Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde vermiş olduğu *hâl* ve *makâm* tasvirinde oldukça açık bir biçimde görünmektedir. İşte, Hucvîrî'nin orada yazdıkları:

"*Makâm* [ifadesi] gösterir ki, birisi, Allah'a götüren yol'a "iyice tutunsun", ve o bu "makam"a bağlı vecibeleri yerine getirsin, -bir insan için mümkün olabildiğince- onun kemâlini kendinde cem edinceye kadar, bunda devam etsin.. O halde, onun vecibelerini yerine getirmeksizin bu "makam"ı terketmesine izin verilmez. Demek oluyor ki, birinci "*makam*", tevbe etmektir, sonra [hep Allah'a] dönük olma (*inâbe*) gelir, daha sonra dünya malına iltifat etmeme (*zühd*), müteâkıben Allah'a güvenmek (*tevekkül*) gelir ve böylece devam eder. Hiçbir kimseye de, tevbesiz inâbe, inâbesiz zühd, zühdsüz Allah'a tevekkül iddia etme müsaadesi verilmemiştir.

"*Hâl* ise, aksine, Allah'tan bir insanın kalbine inen herhangi bir şeydir ki, bu beriki [yani insan], o [şey] geldiği zaman onu kendi gücüyle reddedemez, gittiğinde de onu alıkoyamaz. Sonuç olarak, "makâm" kelimesi, [gerçeği] bulmaya çalışan bu kimsenin fiiline, gayreti

alanındaki dualarına, yetenekleri oranında Allah katında işgal ettiği konuma uygun düşerken, "hâl" kelimesiyse, riâyet edilen riyâzetlerle hiçbir ilişkisi olmaksızın, Allah'ın, kulunun kalbine verdiği lütuf ve ihsana uygun düşmektedir. "Makâm", ameller sınıfına, "*hâl*" ise ilâhî lütuflar sınıfına aittir. Bu sebeple, bir "*makâm*"ı olan insan, o makâmda, kendi riyâzetlerinin neticesi olarak bulunur, halbu ki bir "hâl" sahibi olan kimse, bizzat kendisinde ölmüştür ve Allah'ın onda yaratmış olduğu başka bir "hâl"de bulunmaktadır"[13].



Sûfîlerin çoğu, manevî yolculuğu esnasında nefs'in tadmış olduğu iki tip tecrübe veya manevî durum arasındaki bu büyük ayrımı kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, Hâris el-Muhasibî gibi bazıları, *hâl*'in de *makâm* gibi devam etme imkanına inanmaktadırlar. Yine de, sûfîlerin çoğunluğu tarafından işaret edildiği gibi, *hâl*'in geçici karakteri, manevî hayata dair her kusursuz araştırmada farkına varılması gereken derin bir gerçekliğe uygun düşmektedir. Boyun eğdiği manevî disiplinin etkisiyle sâlik, daha önce gördüğümüz gibi, daimî olan bir makâm'a ulaşabilir; şu anlamda ki, [manevî yolun] öğrencisi, aynı zamanda, yeni bir varoluş ve de şuûr düzeyine varıncaya değin, varlık basamağında yükselir. Bir *makâm*'a sahip olmak, bir sufî tarikatta ona can atan herkesin, böylesi durumlarda ulaşamayacakları çok ileri bir durumdur.

Ama, Allah merhametli ve cömert olduğu için, tilmîze, bizzat bu sıfatlar yoluyla, ilahî nurun geçici bir kıvılcımını verir ve bu kıvılcım, öğrencinin nefsini bir an aydınlatır ve onu, bizzat kendisinin ötesindeki bir duruma yerleştirir. Bir *hâl*, çok yüksek bir makama ulaşmış en ileri sûfîye olduğu gibi, yol'un [henüz] başlangıcında bulunana da lutfedilebilecek olan ilahî bir bağıştır. Gerçekten de, kimi zaman, şayet Gök [Allah]'ın lütfunu almaya manevî olarak hazır olursa, [bu ilahî bağış] tarîkata girmemiş olana da ulaşabilir. İlahî lütuf (*bereket*), Evren'in damarlarında, durum elverirse, yol üzerinde olmayan insan-

lara bile ulaşabilecek kadar büyük bir güçle akmadadır. Nefsin ferahlaması ve, -kozmik çevrenin nefs üzerindeki "sıkıcı" tesirini kendi tarzlarında parçalayan- güzel bir çehre gördüğünde veya güzel bir melodi dinlediğinde hissettiği haz duygusu, yol üzerinde ilerleyen kimselerin *hâl*'inin ön belirtileridir. İşte bu nedenle, Farsça'da olduğu kadar Arapça'da da *hâl* kelimesi, dar sûfî tanımından daha geniş bir anlam kazanmıştır; o, nefs'in, alışılmadık ve aynı zamanda müspet ve bir süre nefs'i normal sınırlarından çıkaran bir deneyimine işaret eder. Fakat bu ikincil tanım, insanın -kendini bütünüyle yol'a adamaya bilinçli olarak karar vermemiş insanın bile- nefsini, kozmosta, dahası, tabiî olarak Ruh'un dünyasında, yani insanî durumda kaldığı sürece insan için ulaşılabilir olan bu dünyada akmakta olan *bereket*'e rapteden derin ilişkiyi bildirir.

Hâl'in geçici karakteri, bununla beraber, [Allah'a] sürekli kurbiyet *makâmı*'na ulaşıncaya kadar, insan için, sebat edip gayreti sürdürmek zorunluluğunu gösterir. Bu *makâm*'a ulaşılamadıkça, sûfî, veya daha tam olarak *fakîr* ya da *derviş*, onu normal oluş halinin ötesine geçirebilecek bir *hâl*'e daima sahip olabilir. *Gülistan*'da, şair Sa'dî, *hâl*'in doğasını hayranlık uyandırıcı bir biçimde şöyle özetler:

> *"Birisi, oğlu [Yusuf'u] yitirmiş olan Ya'kûb'a sordu*[14],
> *Ey aydınlanmış ruh, Yaşlı Bilge,*
> *Mısır'dan, oğlunun gömleğinin kokusunu aldın.*
> *Peki, onu neden Ken'ân'ın kuyusunda [iken] göremedin?!*
> *Cevap verdi o: Benim durumum, şimşeğe benzer,*
> *Bazan, diğerlerinin göremediklerini görebilirim.*
> *Bazansa, görebileceğim her şeye karşı, "kör"ümdür.*
> *Şayet bir derviş aynı vecd halinde kalmaya devam ederse,*
> *Parçalara bölünür ve iki dünyaya serpiştirilir"*[15].

Hâl'in geçici karakterinin tersine, *makâm*'ın sürekli oluşu, onun ancak bütünüyle sahip olunulduğunda ve bütün şartları yerine getirildiğinde aşılabileceği anlamına gelir. Öte yandan, bir üst *makâm*'a ulaşmak, bir önceki *makâm*'a sahip olunmaya devam edileceğini ve

ondan mahrum olunmayacağını gösterir. *Makâmlar* gerçekte, hepsi de birlik haline götüren varlık durumları veya bilinç düzeyleridirler; onlar, bir silsile-i merâtib içinde, birbirleriyle münasebet içindedirler, öyle ki, bu [makâmlardan] birisi aşılıp geride bırakıldığında bile, o, onu kat etmiş olan tâlibin daimî mülkiyeti olmaya devam eder. En yüce makâmlardan birisi ve bir anlamda, tüm erdemlerin tacı olan[16] doğruluk (sıdk) münasebetiyle, sûfî Ebû Sa'îd el-Harrâz şunu yazmıştır: "Böylece, onun özellikleri ve halleri değişir ve ona kolaylaşırlar. Lütfunu ararken, uğradığı ve Allah'a olan aşkından ötürü acısına katlandığı her makâmdan o, iyiliğin karşılığı olan bir mükâfaat elde eder. Karakteri değişir ve aklı canlanır: Doğruluğun nûru ona yerleşir ve onunla ülfetleşir. Kötü arzular kaçar ve onun zulmetleri sona erer. İşte o zamandır ki, doğruluk ve onun özellikleri, onun tabiatının bir parçası olurlar; başka hiçbir şeye değer vermez, sadece bununla uyuşur, çünkü başka hiçbir şey onu tatmin etmez"[17].

En sonunda, hâller (*ahvâl*) ile makâmlar (*makâmât*)ın gerçek bir tanımına gelindiğinde, görülür ki sûfîler, insanı Allah'a götüren yol üzerindeki merhaleleri, çok farklı tarzlarda tasvir etmişlerdir. Özellikle hâller (*ahvâl*) konusunda, bunların sayısını sınırlamak mümkün değildir. Otorite olan, en eski sufî metinlerin birisinde, *Kitâbu'l-Luma'* da, Ebû Nasr es-Serrâc, nefs'in on hâlini (*ahvâl*) tadâd etmektedir: Kesintisiz dikkat (*murâkabe*), [Allah'a] yakınlık (*kurb*), aşk (*muhabbet*), korku/saygı (*havf*), ümit (*recâ'*), manevî özlem (*şevk*), ünsiyet (*üns*), sükûnet/iç huzuru (*itmi'nân*), temâşa [Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellîlerini seyretme][18] (*müşâhade*) ve kesin bilgi (*yakîn*)[19].. *Hâl*, ilahî bir bağış olması kadarıyla, pekçok farklı biçim ve renk alabilir ve daha önce de dediğimiz gibi, onun çeşitleri öyle pek sayılıp dökülemez. Bu *hâller*den bazıları devamlı olabilirse de -nitekim, çok sonraki bazı sûfîler bunların bazılarını *makâmlar* arasına yerleştirmişlerdir- yukarıda tadâd edilen hâl nev'ileri muhakkak ki, en önde gelen (fondamentaux) hâller arasında sayılmış olmalıdırlar. Nefsin Allah'a doğru olan yolculuğu, şema halinde gösterilemeyecek kadar çok olan ehemmiyetsiz bazı unsurlar ihtiva etmektedir. Gerçekteyse, bütün şemalar, yolculuğunda nefse ancak bir yardımdırlar. Bu yolculuk sırasında karşılaşılan hâller ve makâmlarsa, ancak ona ulaşıldığında bilinebilecektir.

İnsanı Allah'tan ayıran merhaleleri tasvir etmenin pekçok tarzı burada da olmasına rağmen, süreklilik ve istikrar özellikleri sebebiyle, makâmların sayısını belirlemek bazan hâllerin sayısını belirlemekten daha kolaydır. Bu sanki, bir dağa tırmanmak için atılması gereken adımların sayısının kesin olarak belirlenmek istenmesine benzer. Yol üzerinde karşılaşılacak başlıca unsurlar gibi, [yolun] başlangıcı ve sonu bilinmektedir. Fakat, her merhalenin detayları gibi o adımların gerçek sayısı da, yolculuğun seyri ile yola koyuluş ve varış kadar, araştırmacıya da bağlıdır. *Kitâbu'l-Luma'*, çok muahhar Sûfîlikte meşhur olan ve tevbe etmeyi (*tevbe*), çekinme ve geri durmayı (*vera'*), rağbet etmemeyi (*zühd*), hiçbir şeye mâlik ve sahip olmayıp, kendini hep Allah'a muhtaç hissetmeyi[20] (*fakr*), sabrı (*sabr*), Allah'a güvenmeyi (*tevekkül*) ve yakınmama, hoşnut ve razı olmayı (*rızâ'*) kapsayan pekçok makâmlar zikretmektedir[21]. Alâ'u'd-Devle Simnânî gibi diğer sûfîlerse, makâmları, derunî varlığımızın "yedi habercisi" (sept prophètes) ifadesiyle betimlemişlerdir ki, her bir haberci (chaque prophète), insanın derunî hallerinden ve yine faziletlerinden birisine tekabül etmektedir[22]. Hâce Abdullâh Ensârî gibi diğerleri de, insanın Allah'a doğru yükseliş merhalelerini yüz makâma bölmek gibi büyük detaylara girmişlerdir[23]. Ama bütün bu tanımlarda, bu makâmların başlıca nitelikleri hep aynı kalmaktadır.

* * *

Sûfîlikte makâmlar (*makâmât*)la ilgili en eski ve en değerli incelemelerden birisi, son derece dikkat çekici dörtlükleri sebebiyle Batı'da çoktan tanımakta olan, sûfî üstâd Ebû Sa'îd ibn Ebî'l-Hayr (V. h -XI. m asır)'ın Kırk Makâm (*Makâmât-i arba'în*) adlı eseridir[24]. Makâmât-ı Arba'în'in orijinal metni, çok yakında ilk kez yayınlandı[25]. Bu eski metnin önemi ve yine sadeliği, güzelliği ve açıklığı sebebiyle, okuyucuya, en büyük sûfî üstâdlardan birisi tarafından verilmiş olan *makâmât* [makâmlar] tanımının doğrudan zevkine varmasına imkan vermek için, burada onun tam bir çevirisini vereceğiz[26] :

"Rahîm Rahmân olan Allah'ın adıyla

"O'nadır ilticâmız

"Manevî yolun yolcusu, Allah'ın âbidi, Hakikat'ı araştırmış olan velîler arasında [onların] efendisi *Şeyh* Ebû Sa'îd Ebî'l-Hayr -Allah onun ruhunu nurladırsın!- dedi ki: Sûfînin, Sûfîlik yolundaki ilerlemesinin kabûle değer olabilmesi için, kırk makâmı (*makâmât*) elde etmesi gerekir.

"Birinci makâm niyettir (*niyyet*). Sûfî öyle bir niyete sahip olmalıdır ki, şayet bu dünya ile onun lütufları ve yine, öte dünya ile onun cennetleri veya onun bütün musibetleri ve acıları ona verilse, o bu dünya ile onun lütuflarını inançsızlara, öte dünya ile onun cennetini de müminlere verir, kendisine de, onun musibetleri ile acılarını ayırırdı.

"İkinci makâm ise, [hep Allah'a] dönük olmadır (*inâbe*). Şayet o manevî yalnızlık (*halvet*) içinde [Allah'ın dışındaki her şeyden ilgisini kesip tamamen Allah'a yönelmiş ve kendisini ibadete vermiş][27] ise, Allah'ı görür. Bu dünyada değişen şey, onun iç sırrına etki etmez ve Allah (le Ciel) tarafından gönderilmiş olan musibetler de onun aşk kuşunu uçuramazlar.

"Üçüncü makâm, tevbe etmektir (*tevbe*). Bütün insanlar yasaklanmış olan şeyden (*harâm*) ötürü tevbe ederler ve azâba uğramamak için, men edilmiş olan şeyden yemezler. Onlar (sûfîler) ise *helâl* olan şeyden, yasaklanmış veya şüpheli olan şeyler tarafından etkilenmemek/baştan çıkarılmamak için yerler[28].

"Dördüncü makâm, mürid olmaktır (*irâde*). Bütün insanlar konforu ve beraberinde de bu dünyanın zenginliğini ve malını mülkünü ararlar. Onlarsa, acıyı ve onunla beraber, manevî nüfûz ve ermişliği ararlar.

"Beşinci makâm, manevî cihâddır (*mücâhede*). İnsanlar, yirmiye ulaşabilmek için onu çoğaltmak isterler. Sufîlerse, yirmiyi sıfıra dönüştürmeyi denerler.

"Altıncı makâm, sürekli dikkattir (*murâkabe*). Murâkabe, zarurî bir şekilde, Rabbu'l-Alemîn Allah onları her türlü günahlardan koruyuncaya değin, nefsini manevî bir uzlet içinde muhafaza etmektir.

"Yedinci makâm, direnmektir (*sabr*). Şayet, iki dünyanın da felâketi onların üstüne inse, bundan sızlanmayacaklardır bile. Ve şayet, yeryüzündeki bütün milletlerin sevgisi onlara düşse, sabır yolunda yürümekten [yine] vazgeçmeyeceklerdir.

"Sekizinci makâm, Allah'ı anmadır (*zikr*). Kalblerinde onlar Allah'ı bilirler ve dilleriyle de O'nu zikrederler. Kendilerini çıkmazda buldukları her seferinde, onları Allah'ın huzuruna götüren yoldan başka bir yol bilmezler.

"Dokuzuncu makâm, hoşnut olmadır (*rıdâ'*). Şayet onlar [Allah tarafından] çıplak tutulsalar, mutludurlar ve şayet aç bırakılsalar, yine mes'ûdurlar. Onlar asla, şahsî irade evinde oturmazlar.

"Onuncu makâm, nefs-i emmâreye karşı durmadır (*muhâlefet-i nefs*). Yetmiş yıl boyunca sûfîlerin nefsleri, ancak bir lütuf olacak şeyi görme arzusundan ölür/vaz geçer ve sadece acıları ve zorlukları kabul eder.

"Onbirinci makâm, uyumdur (*muvâfakat*). Felâket ve rahatlık, lütuf ve mahrûmiyet onlar için aynı şeydir.

"Onikinci makâm, teslim olmadır (*teslîm*). Şayet, belânın saklı olduğu yerden yazgı oku onlara doğru yönelse, onlar teslîm rampasına yerleşirler ve, nefslerini ve kalblerini kalkan yaparak, kendilerini kader okuyla karşı karşıya bırakırlar. Kader oku karşısında, öylece hareketsiz dururlar.

"Onüçüncü makâm, güvenmektir (*tevekkül*). Hiçbir şey istemezler, ne yaratıklardan, ne de Allah'tan. Onlar Allah'a, sırf O'nun için ibadet ederler. Karşılıklı olarak herhangi bir soru ve cevap [da] söz konusu değildir. Bu sebeple, Alemin Rabbi Allah onlara, buna ihtiyaç duydukları zaman arzu ettikleri hedefe ulaşma imkanı verir ve bu, hiçbir plan içermez.

"Ondördüncü makâm, rağbet etmemedir (*zühd*). Onlar, bu dünyanın bütün zenginliğinden, ancak yüz parça yaması olan muslinden [ince ve seyrek dokulu pamuk kumaş] bir elbiseye, bir şilteye ve keçeden yapılmış bir külah parçasına sahiptirler. Bu elbise onlara, yakut kırmızısı güzel kumaşlardan ve görkemli giysilerden bin kat daha değerlidir.

"Onbeşinci makâm, ibadettir (*ibâdet*). Bütün gün boyunca onlar, Kur'an okumak ve Allah'ın adını anmakla meşgul olurlar, geceleyin de ibadet yaparlar. Bedenleri ibadet etmeye çalışırken, kalbleri Bir Allah'ın aşkıyla tutuşur, başlarıysa, Rabbü'l-Alemîn'i tefekkür etmeye çalışırken, uğuldar.

"Onaltıncı makâm, sakınmadır (*vera'*). Onlar, her gıdayı yemezler, her giysiyi giymezler [Dinde haram ve mekruh olan şeyleri terk ettikten sonra, haram ve mekrûh oluşu şüpheli olan hususları, helâl ve mübahları da terkederler][29] . Herhangi bir insan topluluğunu ve, -her şeyden münezzeh- Allah Subhânehû'dan başka hiç kimsenin dostluğunu aramazlar.

"Onyedinci makâm, içtenliktir (*ihlâs*). Bütün gece dua ederler ve bütün gün de oruç tutarlar. Şayet, nefs-i emmâreleri itâat etmez ve, onlar da itâate riayet ettiklerinde, elli yıllık itâati bir yudum su karşılığında satacaklar ve bu elli seneyi bir köpeğe (un chien) ya da herhangi birine bağışlayacaklardır. Ve o zaman şöyle diyecekler: "Ey nefsim! Anlıyor musun şimdi, yaptığın şeyin Allah'ın hoşnutluğuna uygun olmadığını?!".

"Onsekizinci makâm, doğruluktur (*sıdk*). Doğruluk olmaksızın, tek bir adım atmazlar, hakikatten başka hiçbir şeye can atmazlar. Dilleri kalblerinden konuşur, kalbleri derunî sırlarından ve derunî sırları da Allah'tan...

"Ondokuzuncu makâm, korkudur (*havf*). O'nun adâletini göz önünde bulundurduklarında, korkudan [adeta] erirler ve [Allah'ın emirlerine] itâat edebileceklerine dair hiçbir ümitleri kalmaz.

"Yirminci makâm, ümittir (*recâ'*). O'nun lütfunu göz önünde bulundurduklarında ise, mutluluktan ötürü yerlerinde duramazlar, artık ne korku, ne de de endişe duyarlar.

"Yirmibirinci makâm, fani olmadır (*fenâ'*). Nefs-i emmârelerini fenâ potasında eritirler ve O'nun altında olan her şeyde[n] fanî olurlar. Onların dilleri, bu dünyanın şeylerinden bahsetmez. Dillerinde, O'nun Adı'ndan başka bir şey yoktur. Bedenleri, ancak O'na itâat etmek için hareket eder ve düşünceleri de, ancak O'nun için çalışır.

"Yirmiikinci makâm, bakî olmaktır (*bekâ'*). Sağa baksalar, Allah'ı görürler, sola baksalar Allah'ı görürler. Bulundukları konum ne olursa olsun, [daima] O'nu görürler. Ancak O'nun varlığıyla varlıklarını sürdürürler. O'nun onlar için öngördüğünden hoşnutturlar. O'nun lütfu ve O'nun cömertliği sebebiyle sevinçlidirler.

"Yirmiüçüncü makâm, kesin bilgidir (*'ılme'l-yakîn*). Kesin bilgi gözüyle baktıklarında, en yüce göklerden, yerin en aşağı tabakalarına kadar, hiçbir engel olmaksızın, görürler.

"Yirmidördüncü makâm, kesin gerçekliktir (*hakka'l-yakîn*). Kesin gerçeklik gözüyle baktıklarında, bütün nesnelerin ve bütün yaratıkların arasından geçerler ve nasıl ve niçinsiz, hiçbir perde de olmaksızın Allah'ı görürler.

"Yirmibeşinci makâm, marifet/irfândır (*ma'rifet*). İki dünyanın bütün yaratıkları arasında ve bütün insanların ortasında Allah'ı idrak ederler ve bu idrâkleri de, bir suçlama sebebi olamaz.

"Yirmialtıncı makâm, gayretdir, çabadır (*cehd*). Onlar Allah'a kalbden ve gönülden taparlar, itâatlerinin hiçbir şüphesi yoktur.

"Yirmiyedinci makâm, velîliktir (*velâyet*). Bu dünya ile onu izleyen [Ahiret âlemi], onların manevî iradeleri (*himmet*) tarafından sarılıp sarmalanmaya layık değildirler. Onların gözünde, cennet ve onun zenginliklerinden hiç bir şeyin, bir zerre kadar [bile] değeri yoktur.

"Yirmisekizinci makâm, sevgidir (*muhabbet*). Bütün âlemde, onların sadece tek bir Dost'u vardır. Sevgileri birdir, çünkü hem zâhiren hem de içsel olarak Bir'le beraberdirler. Bedenleri, [manevî, ilahî] hazdan erirken, kalbleri de, Kudsî Huzûr'da [bulunmaktan] daima mutludur. Asla kadın veya çocuk, dünya ya da zenginlik düşünmezler.

"Yirmidokuzuncu makâm, kendinden geçmedir (*vecd*). Onların gönülleri, ne dünyada, ne mezarlıkta ve Ölümden sonra dirilişte, ne de [cehennemin üzerinden geçen ve Gök [İlahî Huzur]'e götüren] doğru yol (*Sırât*)dadır.. [Kalbleri bunlarla ilgilenmez]... Onlar, daima En Yüce Huzûr'dadırlar. Oraya yerleştiklerinde ise, sadece Allah ve onlar vardır [artık].

"Otuzuncu makâm, [Allah'a] yakınlıktır (*kurb*). Eğer onlar, 'Ey Tanrım! Bizim yaptıklarımız sebebiyle, bütün inançsız ve isyankâr topluluklar, bütün müşrik ve asi insanlar afvolunsun!' derlerse, Alemlerin Rabbi Allah, onların duasına icabet edecektir.

"Otuzbirinci makâm, derin düşüncedir (*tefekkür*). Onların en içten dostları, Allah'ın Adı'dır. Onların huzuru, O'nun mesajında bulunmaktadır.

"Otuzikinci makâm, birleşmedir (*visâl*). Şahsî varlıkları bu dünyada olmasına rağmen, kalbleri Rabbü'l-Alemîn'ledir.

"Otuzüçüncü makâm, perdenin kalkmasıdır (*keşf*). Allah ile onların kalbi arasında hiçbir perde bulunmaz. Onlar şayet aşağıya doğru bakarlarsa, *Gâw-mâhî* [30] 'ye kadar [her şeyi] göreceklerdir. Ve şayet yukarıya doğru bakarlarsa, Arş'ı ve Kürsî'yi, Kalem'i ve Levh-ı Mahfûz'u, ta kutsal duvara (*hazîratu'l-kuds*) kadar göreceklerdir. Hiçbir şey onlara gizli değildir.

"Otuzdördüncü makâm.... [?].

"Otuzbeşinci makâm, arınma ve soyutlanmadır (*tecrîd*). Onlar şayet cehenneme götürülseler, "Merhaba!" derler, cennete götürülseler de, "Merhaba!" derler. Cennet onlara hiçbir neş'e vermediği gibi, cehennem de onlarda hiçbir korkuya yol açmaz. Onlar O'nun dostluğundan asla uzaklaşmazlar ve bu dünyada mevcut olan hiçbir şeye de sahip değillerdir.

"Otuzaltıncı makâm, yalnızlıktır (*tefrîd*). Bu dünyada onlar, insanlar arasında garip ve yalnızdırlar. Eğer dövülürseler, yolu terketmeyeceklerdir; şayet sevilip gönülleri alınsa, kendilerinin kandırılmasına müsaade etmeyeceklerdir.

"Otuzyedinci makâm, açılma, ferahlamadır (*inbisât*). Onlar, Allah'ın huzurunda korkmazlar. Şayet Alemlerin Rabbi Allah onlara, ölüm saatinde ölüm meleğini gönderse, itaat etmezler. Bunu Alemlerin Rabbi'nden duyuncaya değin, ruhlarının bedenlerini terketmesine izin vermezler... Münker ve Nekîr[31]'den korkmazlar ve Ölümden sonra dirilmeyi en küçük şekilde bile düşünme[yip endişe duymaz]lar. Onlar, affeden Yüce Rabb'i görmedikçe (vision), ne En Yüce Gök'e adım atarlar, ne hurîlerin yüzüne bakarlar, ne de semavî saraylara..

"Otuzsekizinci makâmda, hakîkat'tan emin olurlar (*tahkîk*). Onların hepsi de, göz yaşları ve yakarışlarla birlikte, bir hayranlık halinde bulunurlar. İnsanlardan kaçarlar ve O Allah'ın lütuf halkasına tutunurlar.

"Otuzdokuzuncu makâm, en yüce gâyedir (*nihâyet*). Onlar, yolun kenarındaki hana varmışlardır, belâ ve musibet çöllerini kat etmişlerdir. Kalb gözüyle Allah'ı görmüşlerdir.

"Kırkıncı makâm, Sûfîliktir (*tasavvuf*). Sûfî, bütün arzulardan arınmış olan kimsedir. Derûnî varlığı, gayr-i ahlâkîlikten arınmıştır. Sözleri, dikkatsizlikten, aldırışsızlıktan ve iftira atmadan azâd olmuştur. Ruhu aydınlanmış, bakışları dünyadan uzaklaşmıştır. O bundan sonra [artık], Hakikat'ten ta'allüm etmektedir!

"Bu makâmlardan her biri, peygamberler arasından bir peygambere nisbet edilir (birinci makâm Hz. Adem ve sonuncusu da Hz. Muhammed). Allah'ın selâmı onların ve diğer peygamberler ile elçilerin üzerine olsun Ve, mukarreb meleklere, onlara da selâm olsun! Ve Yüce Tanrı, Resûlü'nün bütün sahâbesinden razı olsun. Amin!".



Manevî makâmların tasvirinde de görülebildiği gibi, Ebû Sa'îd, makâmlara (*makâmât*), diğer sûfîlerce dile getirilen bazı hâlleri (*ahvâl*) dahil etmektedir. O buraya, Allah'la birlik makâmı olduğu için en yüksek makâm olarak değerlendirilen *bekâ'* makâmından sonra başka makâmları da dahil etmiştir. Ama, Allah'a olan (*ila'Llâh*) yolculuk nihayete erdikten sonra Allah'ta yolculuğa (*fi'Llâh*) uygun düşen şu gelen makâmlar da söylenebilir. Bekâ makâmından sonra gelen hizmet (*hıdmet*) makâmının bile, kelimenin cari anlamında dinî bir fiil veya hizmet olarak değil, ama daha önce Allah'a ulaşma (*visâl*) lezzetini tatmış olan bir varlık tarafından verilen bir hizmet olarak değerlendirilmesi gerekir. Kendi bağlamında bu, Budizm'de Avalokiteshvara[32]'nın, daha önce bir ayağı *nirvâna*'da iken bütün yaratıkları kurtarmak için yaptığı dileğe benzeyen bir şeydir.

Ebû Sa'îd tarafından tasvir edilen en yüksek makâm, Sûfîlik'tir. Gerçekten de, bütün doluluğu içinde Sûfîlik'e ulaştırılabilmek veya, kelimenin gerçek manasında bir sûfî olabilmek için, bütün makâmların tecrübesine sahip olmuş olmak ve aynı zamanda, diğer gerçek geleneklerde olduğu gibi İslâm'da da, manevî yaşamın en son noktası addedilen Birlik (*tevhîd*)'in eksiksiz gerçekleşişi olan En Yüce Makâm'a ulaşabilmek için hepsini de geride bırakmış olmak gerekir.

Sûfî makâmı ile, manevî bakımdan uyuyan ve bu ihmalkârlığı ya da bu ölümü normal gören insan arasında, bütün makâmlar ve bütün manevî haller yer alır. Onlar [bu makâmlar ve manevî haller] arasından herhangi birinin tecrübe edilmesi, nefsin bu dünyadaki tecrübelerinin en yoğunu olanını söndürebilir ve [onu] anlamsız gibi düşündürebilir.. Bu hallerin tecrübe edilmesi, kendini bütünüyle manevî hayata adamaya hazır olan ve, bu halleri ve makâmları sahih bir niyetle, yani bizatihî amaç olarak değil de, Bir Allah'a: nefsin bütün hallerinin ve makâmlarının üstünde ve ötesinde olan, aynı zamanda da insan varlığının merkezinde, yani insan varlığının bedenî, fiziksel ve ruhî bütün hallerini Ortak İlkelerine birleştiren eksenin kaynağında yer alan Bir Allah'a götürücü merhaleler olarak araştıran her insan için mümkündür.

VI
İNSANIN EVREN İÇİNDEKİ YERİ ve ZAHİRİ DEĞİŞİM İÇİNDEKİ SÜREKLİLİK

tasavvufî öğretilerin merkezinde yer alan meselelerden birisi de, insanın evrendeki konumudur... Gerçekten de insan, işte bu konumundan başlatmak zorundadır, onu nihaî olarak kozmosun ötesine götürecek olan ruhî yolculuğunu... Öte yandansa, göz kamaştırıcı bir aydınlıkta olan bazı ruhî hakikatler şayet kuşkulu ve ihtimal dışı görünmüş iseler bu, kesin olarak, özellikle evrimci teorilerin gelişmesiyle olmak üzere, birkaç asırdan beridir insanın evrendeki konumunun Batı'da bozulmuş olması yüzündendir.. Sûfîliğin öğretilerini tam olarak öğrenmek için öyleyse, değişme ve süreklilik ışığında, insan ile muhit çevresi arasındaki ilişkileri yeniden incelemek gerekir; ki böylece, insanı kuşatan ve onun gelecek kaderini belirleyen realitenin tam olarak anlaşılmasına karşı muhalif olan engeller de bertaraf edilmiş olsunlar..

Modern dünyanın bakış açısına göre, büyük bir üstünlük ve genellikle değişim ve dönüşümlerin hakim olduğu alan (sphere), tabiatı, insanın onunla ilişkilerini ve insanın ona dair edinmiş olduğu bilgiyi ilgilendiren alandır. Son asırlarda, birçok alanlarda bir katalizör (çözü-

cü, dağıtıcı) rolünü oynamış olan modern bilim, evet bizzat o da, değişim ve süreksizlik (impermenence) üzerine dayanmaktadır; şayet o değişmekten vazgeçer, şayet o değişmez olursa, bugünkü formu içinde varolmaktan da vazgeçmiş olacaktır.. Bundan başka, modern insanın bildiği tek şey tabiat bilimi o olduğu için de, insanla tabiat arasındaki bütün ilişkiler; aynı şekilde bizzat insan ile onu kuşatan evrenin karakteri, ancak bir akış ve değişim ışığında görülürler.. Buradan da, kaçınılmaz olarak, insanın evrendeki yeriyle, onun bu konudaki bilgisinin -bu bilginin amacından hiç bahsetmeksizin- sürekli olarak değiştiği değerlendirilmesine varılır; ve bu, öyle bir noktadadır ki, diğer bütün kavrayışlar; bilgisi, modern dünyanın ufuklarıyla sınırlı bulunan herkes için saçma ve pratik olarak anlamsız (inintelligible) görülürler.. Günumüzdeyse insan, yalnız, evren ile olan ilişkileri içinde sürekli ve dâim olan bir unsurun bulunabileceği fikrinden korkmaktadır; böyle bir unsur bulunmadığı için değil, fakat meselenin asla süreklilik bakış açısından değerlendirilmemesi nedeniyle..

Şurası sık sık unutulmaktadır ki, tabiatla olan ilişkilerinin sadece değişim ve evrim görünümü altında incelemesinden önce [de] insan, vahiy sayesinde, beşerî aklın işlevi için değişmez ve sürekli bir eksen gibi davranabilen biricik faktör olan, değişmez prensip idrak (*İntellect*)'den, *nous*' dan içsel olarak (intérieurement) kopuk idi.. Hıristiyanlıkta, entelektüel ve gnostik (şayet biz *gnos* kelimesiyle Sûfîliğin *irfân* olarak isimlendirdiği ve diğer gerçek ve kusursuz tüm ruhsal gelenekler için olduğu gibi, Sûfîliğin de kalbi olan aydınlatıcı bilgiyi anlarsak) unsurların zayıflamasıyla, Batılı insanın aklî melekesi tedricî olarak, her türlü değişmezliğin, dengeliliğin (stabilité) ve sürekliliğin ikili kaynağı olan vahiy ile entelektüel sezgiden uzaklaştı.. [1] Bunun neticesi ise, bir yandan felsefî kesinliği imha eden nominalist eğilim, diğer yandan da, insanın aşkın bütün unsurlarından koparılarak, daracık beşerî görünüşlere indirgenmesi oldu.. Rönesans hümanizmasının insanı, işte böyledir.. İnsanı böyle bir algılayış biçimi, onun tamamen değişim ve oluş içine sokulmasını içeriyordu; bu gerçek, Batılı toplumun, Rönesans'a geçici karakterini vermiş olan hızlı dönüşümlerindeki bu süreç esnasında -hem de görünür olarak- ortaya çıkar.. O

zaman bile, bununla birlikte, insanın evren hakkındaki kavrayışı değişmemişti.. Tabiat hakkındaki bilgisi, hala Ortaçağ'a has olup, Hermetik (hermétiques) ve skolastik unsurlardan meydana gelmişti.. Başlangıçta değişen, sadece kendisine dair algılayış biçimiydi (conception); ama sırası geldiğinde, bu da yavaş yavaş evren algılayışı ile, onun işgal ettiği mekan algılayışını da değiştirmeye götürdü..

Batılı insanın kendi değişmeyen göksel *arketip*[2]'i (ilk örnek, model) ile olan bağlarını kesip tamamiyle yere bağlı ve salt beşerî olma yönündeki bir çabasını ifade eden, Ortaçağ'ın sonunda Batı'daki metafizik ve dinî [mahiyetteki] başkaldırı ile, insanın bu sekülerleştirilmiş görünüşünü (vision), tamamen seküler bir bilim yaratarak mantıkî sonuçlarına taşıyan endüstriyel devrim arasında geçen zamanı hatırlamak, daima önemlidir.. Ta Rönesans'tan itibaren seküler olarak görülebilecek olan Batı'nın insanı, sadece, eşyanın değişen yönünü göz önünde bulunduran; yalnız, varlıktan ziyade oluşla meşgul olan bir bilim oluşturmaya koyuldu.. Şayet, etimolojik olarak bile, *seküler* (séculier) sözcüğünün, bir anlamı da değişmek ve geçicilik olan Latince *saecularis* kökünden geldiğini hatırlarsak, bu evrim (évolution)in son derece mantıkî (logique) olduğu görülür.. İnsanın ve evrenin kutsal görüntüsünün yıkılması aynı zamanda hem bizzat insanın, hem de evrenin değişmez görüntüsünün yıkılmasına denktir.. Seküler bir bilim, özellikle değişim ve oluş üzerinde yoğunlaşmadan doğamazdı [çünkü].

Şayet biz, Batı'da, özellikle nesnelerin değişen görünümüne dayanan bir dünya kavramını ortaya çıkarmış olan tarihsel faktörleri zihnimizde hazır tutarsak, muhtemelen, bir takım tuhaflıklar anlatıyor görünmeden, uzun zamandan beridir ihmal edilmiş bulunan daimî unsurları, modern insanın vizyonu içinde, yeniden kurabilecek ve gün ışığına çıkarabileceğiz.. Fakat bu ancak, geleneksel metafizik ile, metafizik gerçekliklerin daima kendisi vasıtasıyla ifade edilmiş olduğu dilin anlaşılması ile olabilir [3].. Sûfî doktrinin temel unsurunu teşkil eden metafizik, yani daimî olanın bilimi, ihmal edilebilir veya unutulabilir, ama yanlışlığı ortaya konulamaz.. Bu da kesinlikle, değişmez olup, o haliyle de değişimle hiç bir münasebetinin olmaması nedeniyledir..

Değişmezliği inceleyen disiplin ise, bu berikinin [değişmezlik] verili herhangi bir çağ ile ilişkisinin olmaması nedeniyle, muhtemelen hiç eskimeyecek ve yıpranmayacaktır. İnsan ile evren arasındaki ilişkilerde daimî unsurlar, bugün, hiçbir zaman olmadıkları kadar değerlidirler. Yalnız, kendisi boyunca, Batılının, bizzat değişimin kalbindeki daimî unsurları araştırmadığı ve hatta daimîliği değişim ve tarihsel sürece indirgemeyi istediği bu uzun periyottan sonra Batı'nın, bunun bilgisini yeniden elde etmesi gerekir. Doğu'da geleneksel çevrelerde (ama açıkca, Batılılaşma ile kafasını bozmuş modernize sınıflarda değil) daimî oluşun bu görünüşü ne asla unutulmuştur, ne de gözden kaybolmuştur; çünkü kutsalın, netice olarak da, daimî olanın anlamı bütün hayata hükmetmeye devam etmektedir..

Geleneksel metafizik ve kozmolojik doktrinler açısından bakıldığında, insanla tabiat arasındaki ilişkide ve insanın evrendeki konumunda süreklilik arzeden pekçok unsur bulunmaktadır. En temel olan ilk eleman, insanın kozmik çevresinin nihaî gerçek olmadığı, ama nisbî, hatta yanıltıcı bir karaktere sahip olduğu hususudur. Eğer Mutlak (Absolu) ifadesinin gösterdiği şey anlaşılırsa, bununla, nisbî (*mukayyed*) olan da anlaşılır ve Mutlak olmayan her şeyin zorunlu olarak nisbî olmak zorunda olduğu kavranılır.

Dünyanın, Sûfîliğin diliyle bir perde (*hicâb*) veya, Hindu terimini kullanırsak, *mâyâ*[4] yahutta, terimin Budist anlamında *samsarâ*[5] gibi görünüşü, bizzat kozmos'un ve insanın bu kozmos'la olan ilişkisinin daimî olan unsurudur. Bu kozmik görünüşü altında evren, daima *mâyâ* olmuştur ve daima da *mâyâ* olacaktır.. Mutlak ise, daima Mutlak; göreli olan da daima görelidir. Hiçbir süreç ve tarihsel değişim, birini diğerine dönüştüremez. Tarihsel süreç, bir halka, hatta bütün bir medeniyete, herhangi bir zaman esnasında Mutlak ile nisbî olan arasındaki farkı unutturup, netice olarak ona, modern bilimin yapmış olduğu gibi, nisbî olanı Mutlak olarak, yaratılmış düzeni (*el-halk*) de yaratılmamış Hakikat (*el-hakk*) olarak kabul ettiremez. Ama, nerede ve ne zaman olursa olsun, metafizik kavrayış zuhur ettiğinde, farklılık netleşir ve dünya, gerçek *mâyâ* vechesiyle tanınır.. Dünyada, *mâyâ* konseptinin içermiş olduğu değişim elemanı, haddi zatında, bu dünyanın

sürekli bir niteliğidir.. O, değişim, üreme (génération) ve bozulmaya boyun eğme, hayatı ve ölümü tanıma dünyasının doğasına aittir.. Fakat bu değişimin manası ancak, daimî olanın ifadeleriyle anlaşılabilir.. Buna göre, dünyanın *mâyâ* olduğunu anlamak, *mâyâ*'dan müteâl [aşkın] (transcende) olan *Atman* veya *Brahman*[6]'ın gösterdiği şeyi anlamak demektir. Dünyanın, tabiatı gereği devamlı olmadığı ya da *samsâra*'ya bağlı (samsârique) olduğunu bilmek, hemen ötesi (au-dela)[7] olan Nirvana'ya has durumun varoluşunu da itiraf etmek demektir.. Dünyanın karakterinin *el-halk* [yaratılmış] olarak gerçekleşmesi dahi, onu aşan ve, aynı zamanda, onun merkezinde parlayan hakkın (*el-haqq*) da bilincini kapsar.

Dünyanın değişen tabiatı, metafizik olarak, onu aşan daimî realiteyi de bildirir.. Nesnelerin göreliliğini gerçekleştirmek, ayni bilginin genişlemesiyle, Mutlak ve Daimî olanı da gerçekleştirmek demektir.. Bu metafizik ayrım, tüm tarih boyunca, beşerî kültürün bütün dönemleri boyunca var olmuştur.. O, nesnelerin doğasından kaynaklanmakta olup, eğer bakışlarını ona doğru çevirirlerse, herkes bunu görebilir.. Bununla birlikte, bizimkinde olduğu gibi, bazı çağlarda, nisbî olanın, sanki Mutlak imişcesine putlaştırıldığı da olmuştur.

Günümüzde sık sık, her şeyin göreli olduğunun savunulduğu işitilmektedir. Fakat bunu savunanlar bile, sık sık, bizzat göreli olan sahaya mutlak bir karakter atfetmektedirler. Bunun tamamen bilincinde olmaksızın, kendisi bizzat *mâyâ*'dan kaynaklanan bir bilgisizlik olan kavrayış ile gerçek bilgiden yoksun oldukları için, Brahman'ı *mâyâ* olarak algılarlar.. Bununla beraber, metafizik bilgi var olduğunda, o zaman Mutlak olanın ışığında, nesnelerin göreliliği bilinci de bulunmuş olur. Bu temel hakikat, insanın evrendeki durumunun sürekli bir unsurudur; bu, içine düşmüş olduğu kozmik mahzeni aşmayı denemeye ve göreli olanın alanından Mutlak olana yeniden dönmeye çağırılmış bir varlık olarak, onun kaderini ilgilendirir [8]..

İnsanın evrenle olan ilişkisindeki bir başka süreklilik unsuru, Mutlak olanın göreli içinde; kelimenin geleneksel anlamında semboller (*rumûz*) altında tezahür etmesidir[9]. Sembol, beşerî menşe'li niyetlere dayanmaz.. Bu, nesnelerin ontolojik gerçekliğinin bir görüntüsü

olup, bu haliyle de, insanın onun hakkındaki algılayışından bağımsızdır [10]. Sembol, yüce bir gerçeklik düzeninin, kendisi aracılığıyla insanın yüce bir alana götürüldüğü aşağı bir düzen içinde ilham edilmesidir. [Bu nedenle] sembolleri anlamak, evrenin hiyerarşik yapısıyla varlığın çok çeşitli hallerini kabul etmek demektir..

Tarihsel sürecin bazı safhaları esnasında, vahyedilmiş bir dinin, yine bizzat vahiy vasıtasıyla kendisine özel bir anlam ve güç vermiş olduğu bazı semboller, o dinin manevî zemininin zayıflamasını müteâkiben, etkinliklerini kısmen ya da tamamen, tedricî olarak yitirirler; bu durum günümüzde, "mitolojiden ayıklama uzmanları" (démythologiseur) olgusunda görülebilir. Ama tabiatta bulunan semboller, sürekli olup, değişmezdirler.. Gökyüzünün sembolik olarak ifade ettiği şey -mesela, aşkınlık boyutu veya, İslamî imgeyi kullanırsak, İlahî taht (*el-arş* veya, *Arşullâh* [s.k.]) olsun, bu da gök gibi daimîdir. Güneş ışık saçtığı sürece, Evrensel aklı sembolize edecektir; ayni şekilde, yaygın dallarıyla ağaç da, pekçok ağacın yeryüzünde boy atacağı uzun bir süre kadar, varlığın çok çeşitli hallerinin bir sembolü olarak kalacaktır. İşte bu nedenle, daima muteber olan ve tabiatın, modern bilim tarafından incelenmekte olan değişken vechesinden daha az gerçek olmayan bir yönünü bildiren aşkın bir kozmoloji: *cosmologia perennis*' den, doğanın niteliksel bir bilgisinden söz edilebilir [11]..

Tabiata dair geleneksel bilgiler ile modern bilgiler arasındaki başlıca fark, geleneksel bilim, değişmeyi süreklilığe nisbetle incelerken ve bu da, daimî oluşun değişim alanındaki yansımalarından başka bir şey olmayan sembollerin araştırılması yoluyla olurken, modern bilimin değişmeyi, yine değişmeye göre incelemesinde yatmaktadır.

Bir medeniyet, sayısal olarak ölçülebilmeye elverişli değişmeler üzerinde yoğunlaşmak için, nesnelerin semboller vasıtasıyla bildirilen niteliksel yönüne sırtını dönen bir bilim kurabilir!. Fakat o medeniyet, nesnelerin sembolik hakikatini artık tahrip edemez ki, tabiî olguların kalitatif [niteliksel] ve sembolik bir şekilde incelenmesi onların ağırlıklarını veya boyutlarını tahrip edebilsin.. Bu gün Batı'da "sembolcü" (symboliste)[12] anlayışın yıkılması akabinde insanlar, olguların, sadece sembollerin bildirebildiği içsel anlamına nüfuz etme duy-

gusunu yitirdiler. Bununla birlikte bu yetersizlik, sembollerin varlıklarının sona erdiği anlamına gelmez. Ptoleme astronomisindeki -gökyüzünün doğrudan görünüşünün ilham ettiği- insan merkezli (*homocentriques*) kürelerin sembolik anlamı, ister Newton'ın mutlak teorik uzayında olsun, isterse göreliliğin eğri (courbe) uzayında, yeryüzü güneşin etrafında veya güneş yeryüzünün etrafında döndükçe geçerli olacaktır. İnsan merkezli küreler, insanın aktüel olarak içine yerleşmiş olduğu, yeryüzü durumunun ötesinde var olma hallerini sembolize eder. Bu var olma halleri, biz ister, bizzat gökyüzünün, bizim kendisiyle olan dolaysız ve doğrudan ilişkide sahip olduğu doğal sembolizmi anlayalım ve kabul edelim; isterse, diğer teorik açıklamalar adına, bu doğrudan görünüşü ve taşımakta olduğu sembolü göz önünde bulundurmayalım, gerçek olarak kalırlar..

Oysa ki, yeni bilimsel teoriler bile, eğer herhangi bir gerçeğe (réalité) -ki bu ne olursa olsun- uygun düşüyorlarsa, kendi özgün sembolik anlamlarına sahiptirler demektir.. [Çünkü], herhangi bir derecede realiteye uygun düşmek, sembolik olmayı ifade eder. Şayet Ptoleme'nin küreleri, insanın, var olmanın üstün halleri içindeki konumunu simgeliyorsa, bizzat modern astronominin galaktik uzayı da, nisbî olanın bizzat sınırsız karakterini, *samsârâ* okyanusunun genişliğini simgeler; o bizzat, insan zekasının, sınırsızdan (indéfini) ziyade Sonsuz'u (İnfini) tanımak için yaratılmış olduğunun delilini oluşturur.. Daha dolaysız bir anlamda, tabiat olgularının sembolik anlamı, -bunlara uygun düşen bilimsel teorilerden söz etmeksizin- nesnelerin ve insanın kozmosla olan ilişkilerinin daimî olan bir vechesini temsil eder. İşte, tabiat olgularının sahip olduğu sembolik içeriğin bu daimî karakteri üzerine ancak, tabiatın sembolik bir bilimi, yani aşkın (pérenne) bir değer ve daimî bir önemi muhafaza eden ve günümüzde, tabiatın salt niceliksel bilimleri ile onların uygulamaları hem insanın hem de tabiatın var oluşunu tehdit ettikçe daha büyük bir anlam kazanan geleneksel bir kozmoloji kurulabilir!.. [13]

Yine insanla evren arasındaki ilişkinin daimî bir diğer unsuru da, -en azından, durumun muayyen bir yönünden- tabiatın insana tezahür biçimidir. Bu gün modern insan, bizzat tabiatın kendisinin sürek-

li değiştiği, netice olarak insanın da değişmesi gerektiği bahanesiyle, bütün toplumsal, politik ve hatta dinî kurumları değiştirmeye çalışıyor.. Ne var ki bu, gerçeğin tamamen tersinedir.. Şayet insan, sadece tabiattaki değişmeyi görüyorsa bu, onun mentalitesinin, daimî ve değişmezin derinliklerindeki [sabitleyici] demirini (ancre) kaybetmesinden ve onun bizzat, sürekli olarak değişen hızlı bir fikirler ve imajlar ırmağına dönüşmüş olmasındandır.. Tabiatta, modern insan evrimden başka bir şey görmemektedir; o, tabiatta bunu hiç gözlemlemeden önce aklından evrime inanmaya başlamıştır. Bunun için evrim, tabiatın [objektif ve bilimsel bir biçimde] gözlemlenmesinin değil, fakat bakî/daimî (immuable) olana her türlü yaklaşabilme imkanından kopuk olan seküler bir anlayışın ürünüdür; ve bu anlayış (mentalité) haricî tabiatta, kendi öz hareketli doğasını görmeye başladı. Çünkü insan da tabiatta daima, bizzat kendisinin yansımasını ve bizzat kendisi demek olan algılayışı görür..

Şayet biz, etrafımızdaki dünyayı incelersek, şunu görürüz ki, gerçekte, içinde insanların binlerce yıldan beridir süreklilik müşahede etmiş olduğu yeryüzü muhiti genel karakterleri bakımından değişmemiştir.. Güneş doğmaya ve onda ilahî Aklın (İntelect divin) sembolünü görmekte olan Antik Çağ ile Orta Çağ'ın insanları için de aynı olan koşusunu devam ettiriyor. Tabiî formlar, önceki çağlardaki gibi ayni düzenlilik ve ayni süreçlerle meydana gelmeyi sürdürüyorlar. Gülün ne taçyaprağı, ne de kokusu, Dante ve Shakespeare onları terennüm ettiklerinden beri değişti!.. Ve aslında, insan da biyolojik olarak beşeriyet tarihinin başından itibaren evrimleşmedi; bu nedenle, günümüzün insanları, sürekliliğe ve aşkınlığa inanan eski insanların, biyolojik olarak, aynisidirler.. Eğer modern insanlar buna inanmaktan vaz geçmişlerse, bunun için, kendi öz biyolojik veya tabiî evrimlerinden başka bir bahane aramaları daha iyi olacaktır.

İnsana göründükleri haliyle tabiî fenomenlerin bu sürekliliği konusunda, geleneksel bakış açısı ile, tamamen tersi olan modern bakış açısı arasında, çapsal (diamétrale) bir aykırılık bulunmaktadır.. Bu gün, her şeyin değişmekte olduğu değerlendirilmesinde bulunulur ve yine de, "tekbiçimci" (uniformitariste) hipotez jeolojide, paleontolo-

jide ve hatta antropolojide, tam ispat edilmiş bir yasa olarak kabul edilebilecek bir kesinlikle kullanılır. Bir taraftan bize, yasaların tek biçimli kaldıkları söylenir, biz de böylece, "bir milyar sene" ifadesiyle neyi kastettiğimizi tam olarak görmeksizin, milyarlar ve milyarlarca sene önce meydana gelmiş olaylardan bahseder dururuz. Diğer taraftan bize, bugün için bir "tabiat kanunu" olarak görünen şeyin zaman içinde veya özel şart ve durumlarda değişebileceği imkanı düşünülmeksizin, tabiatın her zaman değiştiği söylenilir. [Oysa], şayet biz su üzerinde yürüyemiyorsak, bunda, şu ya da bu velinin yahutta peygamberin de geçmişte bunu yapamamış olduğuna dair mantıkî bir kanıt yoktur.

Tabiatın geleneksel olarak kavranılışı, durumu tamamen tersine çevirir. O, değişimin yerine sürekliliği geçirir; tabiî şartların tekbiçimliliği ve değişmezliğinin yerine, niteliksel değişimi koyar. Tabiatın değişen süreçleri, tekrar fiili sayesinde, zaman ile süreci ebedîlik imajında bütünleştiren daimî etkenler gibi değerlendirilirler [14]. Tabiatın görünür tek biçimliliği de, ayni modellerin basit bir tekrarını değil, ama daha ziyade ayni anda hem kozmosdaki hem de beşeriyet tarihindeki farklı çağlar arasında bulunan niteliksel farklılıkları gösteren çevrimler (cycles) teorisi, Hinduizmin yugaları (*yugas*) veya İslamî bazı kozmolojik ekollerin *al-akwâr* [zamanın dürülüşleri anlayışı]'ı tarafından değişikliğe uğratılmıştır. Bu iki realitenin modern dönemde tersine çevrilmesi, nasıl niteliksel farklılıkların farklı çevrimlerde gerçekleşmesi [anlayışı] nı yıkmışsa, tabiatta süreklilik görmeyi de yıkmıştır. Ne var ki, bizzat bu tersyüz etme, kozmik çevrimlerin gerçekliğini isbat eder ve ancak -özellikle şu anda içinde yaşamakta olduğumuz periyodu ilgilendiren çevrim bakımından- bütün sahih geleneklerin kendi bağlılarına öğrettiği şeyi doğrulattırır[15]

Sadece bu sebeple değil midir ki, mitolojinin veya doğal tarihin eski eserleri, eski tabiî çevre ile bizimki arasında niteliksel bir kozmik vasıta (medium) farkı bulunduğu gerçeğinin ışığında kavranılabilecekken, anlaşılmaz oldular veya en iyimser bir şekilde, tamamiyle psikolojik bir biçimde yorumlandılar!. [Çünkü], o zaman henüz, madde ile ruh arasında, bugün bizim bildiğimiz açık seçikleşmenin aynısı,

vuzûhun aynısı ve ayrışmış olmanın aynısı bulunmamaktaydı.. Thales'in suyu hâla, tabiata hayat veren ruh ile doluydu; gerçekteyse o, nesnelerin ruhî-fiziki dayanağını sembolize ediyordu. Bu su [anlayışı], Lavoisier'in yirmidört asır daha sonra üzerinde deneylerini yapmakta olduğu Descartes sonrası (postcartésienne) ölü madde anlayışından da tamamen uzak idi..

Bununla beraber, bu değişme ile süreklilik arasında ve bu bakış açılarının tersyüz edilmesinde daima ayni kalan bir unsur bulunmaktadır: Niteliksel bazı farklılıklar bir yana, tabiat olgularının insana görünüş biçimi.. Gökyüzü, deniz, dağlar ve mevsimlik çevrimler; evet, hepsi gerçekte bugün, aynen geçmişteki binlerce sene önceki gibi tezahür etmektedirler; bunlar, oluş sürecinde tecelli etmiş olan değişmez (İmmuable)'in muhteşem vasiyyetidir. Tabiatı seven insanlar, esas olarak daimî olanı aramaktadırlar ve gerçekte de bizzat tabiat, bütün gerçekliği değişim ve oluş ile sınırlamak isteyenleri yalanlamaktadır. Yalnız izafî olanla sınırlı felsefeler, tabiata yakın olan milletler yanında asla gelişmemişlerdir; onlar hep, yapay bir çevrenin, insanların hem tabiatı, hem de onun insana ilham etmekte olduğu unsurları, yani, onun varlığının değişmez katmanlarında kök salmış olan daimî faktörleri insanların ruhunda çağrıştıran unsurları unutmasına yol açan yerleşik hayat biçimlerinin ürünü olmuşlardır..

Onları farklı geleneksel kozmolojilerden ayıran bütün hususiyetlerle beraber, tabiata dair modern bilimler söz konusu olduğunda, burada bile bir süreklilik unsuru mevcuttur; yeter ki, modern bilim gerçekte olduğu üzere telakki edilsin.. Pek tabiî olarak, nesnelerin metafizik ve sembolik görünüşlerine bilinçli olarak sırtını çevirmesinden dolayı, modern bilimin özgün bakış açısı onu tabiatın geleneksel algılanışından koparmıştır ve [böylece] bizzat kendi keşiflerinin taşıyabileceği bütün metafizik anlamları dikkate almasına engel olur. Bununla birlikte bu keşifler, nesnelerin gerçekliği ile herhangi bir ilişkilerinin olması ölçüsünde, sembolik bir anlama sahiptirler. Örneğin, galaksilerden atoma kadar, maddî realitenin bütün planları üzerinde tekerrür eden düzen olgusu veya meşgul olduğu şey ne olursa olsun: ister biyolojik hücre isterse atom, bilimin kül ile cüz'ler arasında bir

ahenk bulduğu olgusu, evet bütün bunlar, onları nazarı itibare almak ister benimsensin, isterse benimsenmesin, her tabiat biliminin daimî niteliklerini karakterlerini gösterir..

Hatta daha sarîh bir şekilde, tüm bilim tarihi boyunca, çok sayıdaki modern bilim adamının dikkatini çekmiş bazı modeller ve bazı problemler de görülmektedir. Bilim güzelce gelişirken, insan ruhunun tabiatla karşılaşması, bazı daimî özellikleri sunuyor gibi görünmektedir. Mesela, modern fizikçiler kadar Aristo ile Grek atomcularını ve meşşaîler (*péripatéticiens*) ile müslüman kelamcıları meşgul etmiş olan parçacıkların sürekliliği (continuité) veya süreksizliği (discontinuité) meselesini ele alalım. Ya Bir'in çokla münasebeti veya düzen ve düzensizlik yahutta determinizm ve tesadüf.. Bunlar sürekli olarak, bilimin bütün formlarında tekrar tekrar ortaya çıkan meselelerdir. Çok sayıdaki bilim adamı günümüzde, fizik ya da biyolojinin, esas olarak Antikite veya Orta Çağ'daki bilimlerin problemleriyle irtibatlı kimi meselelerine uygulanabilecek yeni metodolojiler bulabilmek için bir ilham peşindedirler. Bu modeller ve bu problemlerin, hepsinin en devingen ve en akışkan alanı içinde tekrarlanışı, çokluğu araştırmak için Birlik (Unité)'e sırt çevirmiş olmasına ve mümkün olanı analiz etmeyi denerken Prensip'i hiç hesaba katmamasına rağmen, bizzat bilimin içindeki bir süreklilik unsurudur.

İnsanın evrenle ilişkisindeki en sürekli unsur, yine de belki, onun evrensel varoluş hiyerarşisindeki (*marâtibu'l-vucûd*) "varoluşsal" (existentielle) konumudur. Geleneksel insan, nerden geldiğini, ne için yaşadığını ve nereye gitmekte olduğunu kesin olarak bilmektedir. Kur'an, bu kesin bilgiyi, sade, bununla birlikte muhteşem ifadeleriyle şöyle özetlemektedir: "*Biz Allah'tanız ve dönüşümüz de ancak O'nadır, dediler*" (Bakara, 156).Tasavvufî ve hikmetle ilgili pekçok inceleme, özlü bir biçimde bütün hakikati ve bütün hikmeti açıklayan, "Başlangıç ve son" (*el-mebde' ve'l-maâd*), baş ve son (*alpha et omega*) başlığını taşımaktadır. Genel bir biçimdeyse, modern insan, nereden geldiğini, akibetinin ne olacağını ve netice olarak, ne için yaşadığını bilmez. O da tıpkı geleneksel insan gibi, yeryüzü yaşantısındaki başlangıcını ve sonunu tayin eden iki nokta karşısında bulunur: Doğar ve ölür. Bu ol-

gu, en ufak bir biçimde değişmemiştir ve kalb nakli gibi ucuz bir takım ölümsüzlük biçimlerine başvurulsa dahi, değişmeyecektir de.. Yegane fark, eskiden kesin olan şey, bugün kuşkulu ve kaygılı hale gelmiştir. Ama, doğum ve ölüm gerçeği varlığını sürdürmektedir; hiç bir modern bilim de, yeryüzü hayatının geçici anının ikisi arasında yer aldığı bu iki "ebedîliğin" sırrını aydınlatmaya asla kadir olamayacaktır[16]

Bunlar iki sonsuzdurlar ki, kendileri arasında bulunan "sonluluk" (finitude)un karakter ve durumunu belirlerler.. Bu iki "sonsuz"la ilgili olarak, insanın durumu hiç değişmemiştir; hatta, ortaçağa özgü kozmolojilerin yıkılması, pekçok kimse için, ortaçağ kozomolojisinin son derece harikulade biçimde sembolize etmekte olduğu bu varlık durumlarının metafizik doktrinini yıkmış olsa bile... İnsan hala, hiçbir beşerî bilimin asla künhüne vakıf olamayacağı Sonsuz (İnfini) ve Mutlak (Absolu) -belirsiz ve nisbî değil- varlığı anlamak için yaratılmış olan bir anlayış gücüyle, sonlu bir varlıktır.. Mutlak'la ve evrenin içerdiği bütün varlık durumlarıyla ilgili olarak insan, daima olmuş ve de daima olacak olduğu şeydir, yani bu oluşu [Yüce] Varlık'a geri götürmesi için, Mutlak'ın, oluş kesretine yansıtılmış nisbî âlem içindeki bir imajı.. Günümüzde, değişiklikten o kadar çok bahsedilir ki, insanlar bizzat kendi sözleri ile hipnotize olurlar ve tam da daima hareketli olan bu dalgaların altında insan tabiatının sürekli ve daimî okyanusunun bulunduğunu unuturlar. İnsanın hep içinde taşıdığı bu daimî (permanente) niteliğin durumu, o insan, kelimenin metafizik anlamında Gerçek (Réel)'e aykırı davranarak nereye giderse gitsin, hiç değişmemiştir ve asla da değiştirilemeyecektir. İnsanın, nesnelerin genel planı içindeki ontolojik durumu, daima aynı kalır. İnsanın kozmos içindeki durumunun diğer görünüşleri arasında, Kozmoloji ile tabiat bilimlerinin de incelediği üzere, zahirî değişimin ortasındaki süreklilik [hususiyeti] yer almaktadır.

İKİNCİ KISIM

VII
YEDİNCİ YÜZYIL SUFİLİĞİ ve İBN 'ARABİ EKOLÜ

dinî bir geleneğin hayat döngüsü, sonraki merhalelerinin bazılarında, manevî güçlerin en yoğun ve geleneğin de semavî kaynağına en yakın olduğu ilk altın çağa bir tür geri dönüş olması gibidir. İslam tarihinde bu safhalardan birisine, Nebevî Çağı hatırlatan yoğun bir manevî hayatın müşahede edildiği VII/XIII. asırda muttali olunur. İslam ve özellikle de Sûfîlik tarihindeki bu hayret içinde bırakan dönemin karakterini iyice anlayabilmek için, o vakitler Sûfîliğin Muhyî'd-Dîn ibn 'Arabî (ki, Büyük Üstâd anlamında, eş-Şeyhu'l-Ekber olarak isimlendirilirdi), Sadru'd-Dîn Konevî, Celâlu'd-Dîn Rûmî, Necmu'd-Dîn Kübrâ ve tüm Merkezî Asya ekolü ile ulaşmış olduğu yüce zirveleri düşünmek yeterlidir. Bu dönemin en önemli unsurları arasında, çok çeşitli manevî eğilimleri birleştirerek sonraki gelişmelerinin pek çoğuna kaynaklık yapan, Sûfîliğin önemli bir dalına yeni bir renk vermiş bulunan İbn 'Arabî ekolünün ortaya çıkmış olması yer almıştır. İbn 'Arabî'in öğretilerinin, -burada çok hususî olarak meşgul olacağımız- müslüman Doğu ülkelerinde yayılması, şüphesiz bu çağın en çok dikkat çekici ruhî ve entelektüel hadiselerinden birisidir.

İşte İslam'ın Doğu bölgelerinde buldular İbn 'Arabî davetçileri, gelişimleri için en bereketli toprağı.. İşte orada onun öğretileri, sadece teorik Sûfîliğin dilini dönüştürmekle kalmadı, ama aynı zamanda kelâma ve teozofiye veya geleneksel felsefe (*hikmet*)'ye de nüfuz etti. Yedi asır boyunca, bütün hükemâ ve evliyâ nesli, onun eserlerini tefsir ettiler. Baş yapıtı olan *Fusûsu'l-Hikem* (Hikmet Incileri)[1], bugün, sûfî ve gnostik topluluklarda olduğu kadar, geleneksel dinî çevrelerde de öğretilmektedir[2].

İbn 'Arabî'nin öğretilerinin bu ülkelerde, özellikle de Fars[3] [İran]'da yayılması en güzel şekilde ancak, ondan etkilenmiş olanların pekçok farklı kategorilere ayrılmalarıyla incelenebilir.. İlk önce, büyük bir kısmı mükemmel bir şekilde Farsça bilen ve İbn 'Arabî tarafından verilmiş öğretinin unsurları kendilerinde farklı biçimler altında görünen çok tanınmış sûfîler gelir. Farsça'da yazmış en büyük sûfî şair olan ve Hint-Pakistan alt kıtasında olduğu gibi, Türkçe konuşan dünyada da çok büyük bir tesir icra etmiş bulunan Celâlu'd-Dîn Rûmî, öğrencisi, dostu ve yakın çalışma arkadaşı olan Sadru'd-Dîn el-Konevî vasıtasıyla çoktan İbn 'Arabî'ye birleşmişti. Hatta bazıları demişlerdir ki, *Mesnevî,* Farsça mısralara yerleştirilmiş *Futûhât*'tır. Kuşkusuz, İslam hikmetinin bu iki yüce üstâdı arasında sıkı ortaklıkların [benzerliklerin] bulunabileceği başka alanlar da vardır, ama şunu hatırlamak gerekir ki Rûmî, Sûfîliğin, İbn 'Arabî'ye ait olan yaklaşım tarzı ve hususi formunu tamamlayıcı olmak üzere, aynı zamanda, Sûfîliğin diğer bir yönünü, başka bir formunu temsil etmektedir; bunlar onun basit bir türevi değildirler.

Rûmî'den sonra, Azîz Nesefî ve Sa'du'd-Dîn Hamûyah gibi tanınmış diğer sûfîler, Merkezî Asya'daki Necmü'd-Dîn Kübrâ ekolüne mensup olmalarına rağmen, Şeyhu'l-Ekber İbn 'Arabî'ye de [çok şeyler] borçlu olduklarını belirtirler. İbn 'Arabî'nin bazı açıklamalarını eleştirmiş olan 'Alâu'd-Devle Simnânî bile, ondan etkilenmiştir[4].

Aynı şekilde, çağın en büyük sûfî şairleri arasında da [etkilenenler olmuştur]. Hâfız ve Sa'dî gibi bazıları, Senâ'î, Attâr ve Rûmî'nin betimleme tarzını ve dilini takip etmişler veya ona, sembolik dilin aynı formunu bütünüyle muhafaza ederek, aynı çerçevede yeni boyutlar

eklemişlerdir. Diğerleriyse, aksine, İbn 'Arabî'nin öğretilerine doğru yüzlerini çevirmişler ve onları, zarif bir nesir veya Farsça bir şiir içinde sunmuşlardır. Bunun mükemmel bir örneği, Sadru'd-Dîn el-Konevî'nin öğrencisi olan Fahru'd-Dîn 'Arâkî'nin *Lema'ât* adlı eseridir, bilhassa *Aşı'atu'l-Lema'ât*'ında Câmi' tarafından yorumlanmış biçimiyle... Evhadu'd-Dîn Kirmânî'nin şiirleriyle, Mahmûd Şebusteri'nin *Gülşen-i râz* (Gizli Gülbahçesi) adlı eserinin durumu da budur. Bu son eser, Muhyî'd-Dîn tarafından sunulmuş, ama, Farsça konuşan bütün milletlerin ortak mirasını teşkil eden, aynı şekilde Pakistan ile Hind müslümanlarınca da çok iyi bilinen, ilahî bir güzelliğe sahip mısralar halinde açıklanmış şekliyle, bütün sûfî öğretinin bir özetini içermektedir. Aynı şekilde, *Gülşen-i râz*'ın en tanınmış yorumcusu, Nûrbahşî sûfî tarîkatının kurucularından da birisi olan Şeyh Muhammed Lâhîcî'nin bizzat kendisi de, Şeyhu'l-Ekber tarafından derinliğine etkilenmiştir.

Sûfîliğin İran'daki diğer büyük bir üstadı, (bugün İran'da en fazla yayılmış olan ve Pakistan ile diğer Müslüman ülkelerde pekçok kolları bulunan) Ni'metullâhî tarikatının kurucusu da olan Şâh Ni'metullâh Vâlî, *Fusûs*'u Farsça'ya tercüme etmiştir. O yine, bu *Fusûs*'un manzûm kısımlarını Farsça şiir halinde tercüme etmiş ve yorumlamıştır. Şâh Ni'metullâh, aşağıdaki satırlarında İbn Arabî'ye yakınlığını açıkça itiraf etmektedir: "*Fusûs'un metinleri, sandukasındaki bir mücevher gibi, kalbimizin içine yerleşmiştir. O ona, Allah'ın Peygamberinden gelmiştir ve onun (İbn 'Arabî'nin) ruhu vasıtasıyla da bize vasıl olur*"[5].

İbn 'Arabî ile İran tarihinin en etkili sûfî üstadları arasında çok sıkı ilişkiler bulunduğunu ispat etmek için hiçbir şey ilave etmeye ihtiyaç yoktur.

İbn 'Arabî'nin öğretilerini yaymak için çok şeyler yapmış olan büyük şair 'Abdurrahmân Câmi'[6] de, aynı tip şair ve sûfî üstadlara mensuptur. Şeyhu'l-Ekber'in külliyatına dair yorumları, doktriner öğretilerine dayanan orijinal yapıtları, kendine özgü nazm ve nesr halindeki bağımsız telifleriyle o, çağdaşları ile Fars dilinin müteakip sûfî kuşakları üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir. Onun teşkil ettiği örnek daha sonra, sadece iki kuşak öncesinin meşhur bir sûfî şairi olan ve

derinliğine bir biçimde *Fusûs* ile Sadru'd-Dîn Konevî'nin yazılarına dalmış bulunan, aynı şekilde son asrın Farsça en güzel sûfî şiirlerinden bazılarını da vücûde getiren Safâ-yi İsfahânî gibi pekçok şair tarafından da izlenmiştir.

İbn 'Arabî'den etkilenenlerin ikinci kısmını, İbn 'Arabî'nin öğretilerini Oniki İmam Şi'îliği'ne ekleyerek, İran'ın özellikle Şi'îliği benimsediği bir dönem olan Safevîler döneminin fikrî sentezi için ortamı hazırlamış olan, Şi'î kelamcıları teşkil eder. İbn 'Arabî'nin öğretileri ile, bunların son derece kolay bir şekilde kendileriyle bütünleşebileceği Şi'î hikmet arasındaki bütün ilişkileri yakından inceleme zahmetine katlanmaya değecektir[7]. Öğretilerinin yayılmasından biraz sonra, İbn 'Arabî'nin, (bir *Fusûs* yorumu bile yazmış olan)[8] Seyyid Haydar Amulî, (*Temhîdu'l-Kavâ'id* isimli eseri *Fusûs*'a bir giriş olan ve bunlar hakkında önemli bir tefsir de yazmış bulunan) İbn Turkah ve (*Kitâbu'l-muclî* isimli eserinde Şeyhu'l-Ekber'in pekçok öğretisini dile getiren) İbn Ebî Cumhûr gibi Şi'î kelamcılar ve 'ârifler arasında öğrencileri olmuştur.

İbn 'Arabî'nin, ülkeleri çok sonraları Hindistan olmasına rağmen, çoğu Farsça yazmakta olan İsmâ'îlî yazarlar üzerindeki etkisinin de hatırlanması gerekir. Günümüze kadar, onlar yanında en çok faydalanılan Kur'an tefsiri, -ilginçtir- kendilerinden birisi olarak gördükleri İbn 'Arabî'ye nispet edilenidir. VII/XIII. ve VIII/XIV. yüzyıllarda ve İran'da İsmâ'îlîlik yeraltına çekilip [yasadışı ilan edilin]ceye kadar, Farsça yazmakta olan İsmâ'îlî müellifler grubunun tamamı, İbn 'Arabî'nin öğretilerinin İslâm Dünyasındaki en dikkat çekici ve en ilginç yayılmalarından birisini temsil eder.

Safevîlerin iktidara gelmesiyle birlikte, İran'da, İslâm Felsefesi alanınnda bir rönesans meydana geldi. Bu gelişmenin zirve noktası, Sadru'd-Dîn Şîrazî veya Mollâ Sadrâ'nın zuhuru olmuştur. Peripatetik (Aristotelesçi, Meşşâî) felsefenin görüşlerini ve *işrâkî* veya nûr-ı ilâhiyyeci (illuminationnistes) [9] öğretileri İbn 'Arabî'nin irfânı (*'irfân*) ile birleştirerek, bu büyük bilge yeni bir entelektüel derinlik ve bugün de hala İran'da yaşayan, bir ekol meydana getirebilmeyi başarmıştır[10]. Mollâ Sadrâ, İbn 'Arabî'den derinliğine olarak etkilenmişti; başlıca eseri olan *Esfâr*, *Fusûs*'dan atıflar konusunda zengin olup, özellikle

nefsin istidâtları ve Ahiretle ilgili konularda, Şeyhu'l-Ekber'in öğretilerini yansıtmaktadır.

Pekçok çevrede, özellikle de resmî olan dinî okullarda, İbn 'Arabî'nin öğretilerinin, özellikle Mollâ Sadrâ ile, Molla Nâ'îmâ Tâligânî, Mollâ 'Alî Nûrî, Hâci Mollâ Hâdî Sebzivârî, Mollâ 'Ali Zunuzî ve Agâ Muhammed Rıdâ Kumşa'î gibi öğrencileri vasıtasıyla, İran'da birkaç asırdan beri bilinmekte olduğunu söylemek bir abartma olmayacaktır. Bu mühim hikmet mektebinin yaratılmasında İbn 'Arabî tarafından oynanan rol, Müslüman Dünya'nın doğu bölgelerindeki etkisinin diğer bir anlamlı görünüşü -gerçekteyse, en önemlilerinden birisidir-.

Nihayet, İbn 'Arabî öğretisinin doğrudan varisleri ve onun sürdürücüleri konumunda olan, doğrudan müfessirleri ile yorumcularını zikretmek gerekir. Bunlar arasında, genelde Müslüman Doğu için, özeldeyse İran için en önemlisi, İbn 'Arabî'nin öğrencisi ve üvey oğlu olan ve üstâdının öğretilerinin kendisi vasıtsıyla bu ülkelere ulaşmış bulunduğu Sadru'd-Dîn Konevî'dir[11].

Bizzat kendisi büyük bir sûfî üstâd olan Konevî, Şeyhu'l-Ekber'in eserlerini tefsir etmiş ve *Nusûs*, *Fükûk* ve *Miftâhu'l-Gayb* gibi orijinal eserler de yazmıştır. Bu sonuncu eser, Hamza Fenarî tarafından yapılan *Misbâhu'l-Üns* adlı şerhiyle birlikte, İran'da, sûfî metafiziğinin en ileri metni olarak değerlendirilir[12]. Abdurrezzâk Kâşânî ve Dâvûd-ı Kayserî tarafından yapılmış şerhleriyle birlikte Konevî'nin Fusûs hakkındaki bu eseri, İran'da çok büyük saygı görmektedir.

Fusûs üzerine. Arapça, Farsça ve aynı şekilde Türkçe'de yazılmış -bunlar, özellikle Farsça Lisanı bakımından önemli sayılan, 'Alî Hemedânî ve 'Alâu'd-Devle Simnânî'inkiler ile meşhur Câmi' 'ninkidir- pek çok diğer şerhe rağmen, bunlar önceki üç şerhe nispetle daha aşağı derecede değerlendirilirler; pek çok noktada, örneğin Câmi' de olduğu gibi, onlardan kaynaklanmaktadırlar. Gerçekten de, Konevî' den sonra, Kâşânî ve Kayserî, Ibn 'Arabî öğretisinin Doğu'daki en önemli propagandacılarıdırlar: -Süfî metafiziğinin tam bir sunuşunu içeren bağımsız bir girişle başlayan[13]- son derece dikkat çekici şerhiyle Kayserî ve *Te'vîlâtu'l-Kurân* adlı tefsirinin yanısıra, şerhi ve çok iyi tanınan, daha pekçok eseriyle Kâşânî...

Bâlî Efendi ve Nablusî'ninkiler ile, Şa'rânî'nin, İbn 'Arabî öğretilerini açıklayan çok sayıdaki eseri gibi *Fusûs*'un diğer ünlü şerhlerine gelince, bunlar Arap dünyasında meşhur olmalarına rağmen, Doğu'da fazla tanınmamışlar ve İran'da, Pakistan'da ve Hindistan'da aynı ilgiye mazhar olamamışlardır.

Fusûs'u ve İbn 'Arabî'nin diğer eserlerini öğreten ve yorumlayan bu gelenek, tarihinin detayları çok açık olmasa bile, Osmanlı, Safevî ve Moğol dönemlerinde, hatta, çok sonraları günümüze kadar sürdürülmüştür. İran'da, kimi talebeleri hala yaşayan ve, XI/XVII. yüzyıldan XII/XVIII. yüzyıla uzanan dönemi kapsayan Mollâ Hasan Lunbânî, Mîr Seyyid Hasan Tâligânî, Mollâ Muhammed Ca'fer Abâdihî, Seyyid Radî Mâzenderânî ve Mirzâ Hâşim Raştî gibi, bazı üstâdlar görünür. Aynı şekilde, çok sayıdaki eserleri yeterince hala incelenmemiş olan pek çok Arab, Türk ve Hind-Pakistan'lı şarih de görülmüştür[14]. Çin, Melezya ve Endonezya'da, İran ve Arap dünyalarının klasik şerhlerini yeniden ele alan başka şerhler de yapılmıştır. *Fusûs*'u şerhetmiş olan üstâdların büyük kısmı bunları *medreseler*deki halkalarda veya, yanlarında özel gruplara öğretmişlerdir; bazıları da, Sadru'd-Dîn Konevî'nin eseri üzerine şerhler yazmışlardır. Daha da iyisi onlar, İslâmî içselliğe (ésotérisme) ait manevî metodların uygulanışıyla mümkün hale gelmiş, kendilerine özgü manevî gerçeklik bakış açıları sayesinde her bir nesilde bizzat onlar ve diğer üstâdlar tarafından gençleştirilmiş olan sözlü bir metafizik geleneği aktarmışlardır.

Şu yukarıda zikredilen bütün gruplar, İbn 'Arabî öğretilerinin İran'da ve Müslüman Doğu dünyasının diğer ülkelerinde göstermiş olduğu genişlemenin muhtelif yönlerini betimlemektedir. Şeyhu'l-Ekber'in öğretileri, bütün İslam ülkelerinde yayılmaya ve farklı lezzet ve kokularda manevî meyveler getirmeye davet ediliyordu. Bunlar, İslâm yurdunu (*dâru'l-İslâm*) teşkil etmekte olan bütün ülkelere, ışıklarını çok çeşitli ton ve renklerde yansıtmış bulunan bu muazzam sûfî metafizik ve irfan yapısı içinde önemli bir kurucu unsur haline gelmişlerdir. Bu Sûfîlik mektebi, bu dünyanın entelektüel hayatında daimî bir unsur haline gelmiş olup, onun önemli izleri, bu dünyanın mevcut entelektüel ve manevî hayatının bizzat dokusunda bile bulunabilir.

VIII
ŞİİLİK VE SUFİLİK
(Temel İlişkileri ve Tarihî Münasebetler)

İslam tarihinde Sûfîliğin ortaya çıkmasına dair en zor meselelerden birisi de, onun Şi'îlikle olan ilişkileriyle alakalıdır. Çeşitli ve oldukça karmaşık olan bu ilişkileri ilke temelinde veya özleri bakımından yahutta, zaman ve tarih içinde olduğu kadar tarih ötesi gerçeklikleri ışığında da incelemek için, aynı anda Şi'îlik ve Sûfîliğin İslamî ve Kur'anî niteliğinden şüphe eden bazı şarkıyatçılar tarafından çok sıkça yinelenen eleştiri ile pek ilgilenecek değiliz. Onlar *a priori* olarak, İslâm'ın bir vahiy olmadığı ve şayet bir din olarak değerlendirilmesi gerekirse, bunun ancak basit bir çöl halkına mahsus sade bir "kılıç dini" olduğu varsayımına dayanmaktadırlar. Bu eleştirel iddialar, irfân (*'irfân*) ve içsellikten söz eden her şeyi, gayr-i İslâmî olarak reddetmek ister ve ilk dönemlerde tarihî belgelerin bulunmayışını da iddialarına destek olarak zikrederler. Sanki bizzat bu, bizim tarafımızdan bugün derinliğine incelenmeye ve tahlil edilmeye elverişli hiçbir iz bırakmamış olan herhangi bir şeyin bulunmadığını ispat edebilmekteymiş gibi... [Oysa ki], İslâmî vahyin bütünleyici görünüşleri olarak, Şi'îlik ve Sûfîlik gerçeği, tarafgir bir tarihî delillendirme temelinde ihmal edilemeyecek veya inkar edilemeyecek kadar göz alıcıdır.

Meyvenin varlığı, ağacın köklerini, onu besleyen toprağın içine doğru uzatmış olduğunu ispat eder. Ve, manevî meyve de ancak, kökleri vahyedilmiş bir hakikate doğru uzanmış bir ağaç üzerinde gözükebilir. Kusursuz bir kesinliğe sahip bu gerçeği inkar etmek, Aziz François d'Assise'in Hristiyanî azizliğini inkar etmek gibi olacaktır, çünkü Apostolik ardardalığın ilk yılları hakkındaki tarihsel belgeleme [tarzı], üniversitelerimizin kriterlerini tatmin etmemektedir. Aziz François d'Assise'in varlığını ispat edense, tam da bunun aksidir, yani Apostolik ardardalık, onun hakkında tarihsel belgeler olmasa bile, gerçek olmak zorundadır. Bu aynen, *mutatis mutandis*, Şi'îlik ve Sûfîlik için de böyledir. Şu elinizdeki araştırmada biz, önceki bölümlerde ve başka yerlerde de açıkladığımız şekilde, Şi'îlik ve Sûfîliğin İslâmî niteliğini gayet tabiî kabul edecek ve özellikle bu esas üzerinde biz, onların birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyeceğiz[1].

Gerçekten de, Şi'îlik ve Sûfîlik -farklı şekillerde ve farklı düzeylerde-, kelimeyi şayet sadece teolojik anlamında değil de, çok hususî bir şekilde, vahyedilmiş bir form içinde mündemiç olan gelenek ve evrensel hakikat gibi, evrensel bir anlamda alırsak, evet işte bunların her ikisi de, İslâmî Ortodoksi'nin birbirini bütünleyen iki parçasını meydana getirirler.

Şi'îlik ile Sûfîlik arasındaki ilişkiler, karmaşıktır; şu sebeple ki, bu ruhî ve dinî iki gerçekliği incelediğimiz zaman, bu iki olguda, İslâm'ın aynı düzeyinden veya aynı boyutundan söz etmiyoruz. Daha önce de dediğimiz gibi, İslâm'ın, bütün iç bölümleriyle vahyin "dikey" yapısını temsil eden bir dışsal (*zâhir*), bir de içsel (*bâtın*) boyutu vardır. Ama bir de o, denilebilir ki, o'nun ufkî yapısını temsil eden Sünnîlik ve Şi'îlik şeklinde ikiye ayrılmıştır[2]. Şayet burada bu ilişkilerin tek bir yönü olsaydı, bunu açıklamak nisbeten kolay olurdu. Ama gerçekte, sünnî ortamda hemen hemen bütünüyle Sûfîlikle irtibatlı olan İslâm'ın içsel boyutu, batınî ve hatta zahirî görünüşü bakımından Şi'îliğin bütün yapısını şu veya bu şekilde süslemektedir. Denilebilir ki, içsellik veya İslamî irfân, Sünnî dünyada Sûfîlik biçimi altında saflaşmış (cristallisé), ama Şi'îliğin tüm yapısına, bilhassa başlangıçta [nüfuz ederek] akıvermiştir[3]. Sünnî bakış açısından Sûfîlik,

Şi'îlikle bir takım benzerlikler sergiler; hatta, onun bazı yönlerini kendine mal ederek benimsemiştir bile. İbn Haldûn gibi büyük bir otorite bile şöyle yazmıştır: "Sûfîler böylece, *şî'a* teorilerinden doyum noktasına gelmişlerdi. Bu teoriler onların dinî düşüncelerine o kadar derinliğine nüfuz etmiştir ki, sûfîler, onlara özgü bir *hırka* giyme adetini, Hz. 'Alî'nin, Hasan el-Basrî'ye böyle bir hırka giydirmiş olması ve ondan, sûfî yolu izlemeyi açıkca kabul etmesini istemiş olması olgusuna dayandırmışlardır. Hz. 'Alî tarafından başlatılmış olan gelenek, sûfîlere göre, sûfî *şeyhleri*'nden birisi olan Cüneyd-i Bağdâdî vasıtasıyla sürdürülmüştür[4]. Şi'î bakış açısından Şi'îlik, çok sonraları Sûfîlik olarak isimlendirilmiş olan şeyin kaynağıdır. Fakat burada Şi'îlik ile Hz. Peygamber'in batınî açıklamaları, birçok şi'î müellifin, şi'î bir [davranış biçimi olan] "duygu ve düşünceleri açığa vurmama" *takıyye* ile özdeşleştirdikleri *esrâr* anlaşılır.

Bu iki bakış açısından her biri aynı, ama genel İslamî Ortodoksinin (evrensellik) bağrında mündemiç olan iki dünyada görülen gerçekliğin bir yönüne uygun düşer. Bu gerçeklik, içsellik veya İslâmî irfândır. Şayet biz, Sûfîliği ve Şi'îliği, çok yakın merhaleleri bulunan tarihsel görünüşleri içinde alırsak, [görürüz ki], ne Şi'îlik, ne Sünnîlik, ne de Sünnî Dünyadaki Sûfîlik birbirlerinden gelmemektedirler. Hepsi de otoritesini Hz. Peygamber'den ve İslâmî vahy'in kaynağından alırlar. Fakat şayet Şi'îlik ile biz İslâmî içselliği anlarsak, bu niteliğiyle o, tabiî olarak Sûfîlikten ayrılmaz.

Örneğin, şi'î imamlar, Sûfîlikte temel bir rol oynarlar, ama İslâmî içselliğin temsilcileri olarak; özellikle, şi'î inancın en yakın düzenlemesine göre şi'î imamlar olarak değil.. Gerçekte, en muahhar müslüman tarihçiler ve alimler, ancak çok sonraları yerleştirilmiş olan belli farklılıkları ilk iki asırda arama eğilimindedirler[5]. Şu bir gerçektir ki, "şi'î" unsurlar Hz. Peygamber'in bizzat hayatında ayırdedilebilmektedir ve Şi'îlik ile Sünnîlik, kaynaklarını İslâmî vahyin bizzat menşeinden almakta olup, onlar İslâmî vahye, farklı psikolojik ve etnik tipleri terbiye etmek için, [sanki. s.k.] ilahî bir lütuf olarak yerleştirilmişlerdir. Ama, daha sonraki asırlar tarafından çözüme kavuşturulan bölünmelerse ilk dönemlerde farkedilemez. Apaçık şi'î eğilimi taşıyan

sünnî unsurlar bulunduğu gibi[6], sünnî unsurlarla hem entelektüel, hem de sosyal olan şi'î münasebetler de bulunmaktadır. Gerçekten de, bazı durumlarda, başkalarına benzemeyen bir müellifin şi'î mi sünnî mi olduğuna karar vermek zordur. Bizzat o tarihten beri, şi'î ve sünnîlerde dinî ve ruhî hayat, aynı koku ve aynı renge sahip olmamış olsa da, özellikle IV/X. yüzyıldan önceki durum budur.

Bu, az netleşmiş ve çok akışkan ortamda, şi'î bakış açısıdan özellikle şi'î olarak telakkî edilen İslâmî içselliğin unsurları, sünnî dünyada olduğu şekliyle İslâmî içselliği temsil ediyor gibidirler. Bu konuda, Hz. 'Ali'nin kişiliğinden daha mükemmel bir örnek verilemeyecektir. Şi'îlik, Şi'îlikte Hz. Peygamber'den sonra, aynı zamanda hem "ruhanî", hem de "cismanî" otorite olan "'Ali'nin İslâm'ı" olarak isimlendirilir. Sünnîlikte de hemen hemen bütün sûfî tarikatler ona dayanırlar ve o onların, Hz. Peygamber'den sonra, en üst düzeyde manevî otoritesidir[7]. Doğrudan doğruya Hz. 'Ali'nin İslâmî içsellikteki rolüne atıfta bulunan, "*Ben, ilmin beldesiyim, 'Ali ise onun kapısıdır*"[8] şeklindeki meşhur hadis, aynı zamanda hem şi'îler, hem de sünnîler tarafından kabul edilmektedir, ama Hz. 'Ali'nin "r û h â n î n â i b l i ğ i" (*hilâfe rûhâniyye*) rolü, sünnî dünyadaki sûfîlik için, özellikle şi'î olan herhangi bir şeyi betimlemez, ama bu, [sünnîye göre] daha ziyade, doğrudan, olduğu şekliyle İslâmî içsellikle irtibatlı olarak değerlendirilir.

Bununla birlikte, Hz. 'Alî'nin durumu ve sûfîler kadar şi'îler tarafından da ona gösterilen saygı, Şi'îlik ile Sûfîlik arasında var olan sıkı ilişkiyi gösterir. Sûfîliğin [kendine özgü. s.k.] *Şerî'at*'ı yoktur; bu ancak, *Mâlikî* veya *Şâfi'î* gibi verili bir şer'î usûle bağlı olan manevî bir yoldur (*tarîka*). Şi'îlik ise aksine, aynı zamanda, hem [kendine özgü. s.k.] *Şerî'at*'a, hem de *Tarîkat*'a sahiptir. Salt manevî veya tarîkat yönü bakımından o sık sık, sünnî dünyada bulunduğu şekliyle Sûfîlik'le özdeştir ve Ni'mmetullâhî gibi bazı sûfî tarikatler, aynı zamanda hem şi'î dünyada, hem de sünnî dünyada yer alırlar. Ama, şer'î ve kelâmî görünümlerinde bile Şi'îlik ayrıca, Sûfîliğe ait olan bazı içsel unsurlara sahiptir. Gerçekten de Şi'îliğin, dışa ait görünümlerinde bile, Sûfîlikte manevî yolun gayesi de olan Hz. Peygamber ve imâmların manevî makâmlarına (*makâmât-ı irfânî*) doğru yöneldiği söylenebilecektir.

Şi'îlik ile Sûfîlik arasındaki geniş ve karmaşık ilişkiler konusunda alınabilecek bazı örnekler, bizim incelemiş olduğumuz bazı konuları daha açık olarak izah edebilecektir. Genelde İslâm'da, özeldeyse Sûfîlikte, kutsal (saint) bir kişiye *velî* (*Veliyyu Allâh*: Allah'ın dostu ifadesinin kısaltması) ve kutsal oluşa (sainteté) da *vilâyeh* denilir. Daha önce de belirtildiği üzere, Şi'îlikte imâmın bütün görevi, İran'da, *vilâyet* ile aynı kökten gelmekte olup, sıkıca ona bağlı bir sözcük olan *velâyet* [-i fakîh s.k.] denilen kurumun iktidarına ve işlevine bitişiktir[9]. Bazı müellifler, ikisini özdeşleştirmişlerdir bile. Her ne olursa olsun, Şi'îliğe göre İslâm Peygamberi, ilahî bir yasa getirmek (*nübüvvet ve risâlet*) anlamında peygamberlik kudretinden fazla olarak -kendisinden önceki diğer büyük peygamberler gibi-, yol gösterme ve *velâyet* kudretine de sahip idi ve bunu Fâtıma ile 'Alî'ye, onlar vasıtasıyla da bütün imamlara intikal ettirmişti. İmâm daima diri olduğuna göre, bu vazife ve bu iktidar, aynı şekilde bu dünyamızda da mevcuttur ve insanları, manevî hayata doğru kılavuzlayabilirler. "Peygamberlik dairesi" (*dâiratu'n-nübüvve*)'ni takip eden "velâyet dairesi" (*dâiretu'l-velâye*) şu halde şimdi de devam etmekte ve İslâm'da daima diri bir içsel yolun varlığını garanti altına almaktadır[10].

Aynı anlam, İslâm'da, insanların manevî yolu uygulamalarına ve bir velîlik (sainteté) durumuna ulaşmalarına imkan veren daima diri [bir s.k.] istidâtın bulunuşuyla alakalı manasında, *vilâyet* terimine de uygulanır. İşte bu sebepten ötürüdür ki, Hakîm et-Tirmizî'nin çağından beri pekçok sûfî, bunca dikkati Sûfîliğin bu temel yönüne tahsis etmişlerdir[11]. Bu görevin nasıl bilineceği ve kim vasıtasıyla icra edileceği, kimin ["velâyet] mührü" olarak telakkî edileceği konusunda, Sûfîlik ile Şi'îlik arasında bir farklılık bulunmaktadır[12]. Ama, bu inanış üzerinde şi'îler ile sûfîler arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. Bu benzerlik doğrudan doğruya, yukarda zikredildiği üzere, her ikisinin de -sûfî kaynakların yanı sıra şi'î kaynaklarda da kullanıldığı gibi-, kelimenin teknik anlamında, *vilâyet* veya *velâyet* [halin s.k] den başka bir şey olmayan İslâmî derûnîlikle irtibatlı olması olgusundan ileri gelmektedir.

Sûfî uygulamaları arasında bir tanesi vardır ki, sembolik anlamı itibariyle, sıkı sıkıya *vilâyet* ve, aynı orijine sahip şi'î *velâyet* kavramıy-

la birleşmiştir. Bu, bir hırka giymek ve onu, manevî bir öğretinin ve velâyet işiyle birleşmiş husûsî lütfun aktarılmasının sembolü olarak, üstâddan tilmize aktarmaktır. Varlığın her durumu, üst hali/dış yüzü "bürüyen" bir hırka veya bir örtü gibidir, çünkü sembolik olarak "üst durum", "içe hâle", [bâtın]'a bitişiktir. Sûfînin hırkası, müridin (*mürîd*), günlük bilinç halinin ötesine nüfuz etmesine imkan veren manevî gücün aktarılmasını sembolize eder. Bu hırkayı veya bu örtüyü, sembolik anlamında kabul etmesi sebebiyle mürid, İlahî olandan onu ayıran iç örtüyü içinden atabilir.

Bu hırka taşıma ve onu aktarma geleneği ile onun anlamı, İbn Haldûn'un yukardaki ifadede onayladığı gibi, Şi'îlikle sıkı sıkıya irtibatlıdır. Meşhûr *Hadîs-i kisâ'* (Hırka hadisi)'ya göre, Hz. Peygamber, Hz. 'Alî'yi, Hasan ve Hüseyn'i olduğu gibi, kızı Fatıma'yı da getirtir ve onları bürüyecek bir şekilde, üzerlerine bir hırka koyar[13]. Bu hırka, Hz. Peygamber'in evrensel velâyetinin, kısmî velâyet (*velâyet-i fâtımiyye*) suretinde Hz. Fâtıma'ya, onun vasıtasıyla da torunları olan İmamlara aktarılmasını simgeler. Güzelliği ve anlamı sebebiyle burada zikredeceğimiz, çok iyi bilinen bir hadiste, hırkanın işârî (ésotérique) sembolizmine doğrudan bir atıf bulunmaktadır:

"Hz. Peygamber'den (o'na ve âline selâm olsun) nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: "Gece Yükselişi (*mi'râc*) esnasında, göğe taşındım ve cennete girdim, ortasında da kırmızı yakuttan yapılmış bir köşk gördüm. Cebrâîl bana onun kapısını açtı ve oraya girdim. Orada, beyaz incilerden yapılmış bir ev gördüm. Eve girdim ve ortasında, nurdan yapılma bir kilitle kapatılmış, nurdan bir sandık gördüm. Dedim ki: "Ey Cebrâîl! Bu sandık nedir ve içinde ne vardır?". Cebrâîl dedi ki: "Ey Allah'ın sevgilisi (*habîballâh*), onda, benim sevdiğim kimseler hariç, Allah'ın hiç kimseye bildirmediği Sırrı (*sirrullâh*) vardır". Dedim ki: "Bana onun kapısını aç!". O da, "Ben, ilahî emre itaat eden bir kulum. Onu açma izni verinceye kadar, Rabbinden iste!" şeklinde cevap verdi. Ben de o zaman, Allah'ın izin vermesini istedim. O zaman, Allah'ın Taht'ından, "Cebrâîl, ona, onun kapısını aç!" demekte olan bir ses geldi ve o da kapıyı açtı. Orada ben, manevî fakirliği (*fakr*) ve bir hırka (*murakka'*) gördüm. Dedim ki: "Bu manevî *fakr* ve bu *mu-*

rakka' nedir". Gökten gelen ses dedi ki, "Ey Muhammed! Bunlar, senin ve ta onları yarattığım andan itibaren, senin halkın (*ümmet*) için seçmiş olduğum iki şeydir. Bu iki şeyi, sevdiğim kimselerden başka hiç bir kimseye vermem; ve bunlardan daha değerli olan hiçbir şey de yaratmadım". O zaman Peygamber şöyle dedi: "Yüce ismi her şeyden münezzeh olan Allah, *fakr*'ı ve *murakka'* ı benim için seçti ve bunlar, O'nun katında en değerli olan iki şeydir". Peygamber dikkatini Allah'a doğru çevirdi ve Gece Yükselişi (*mi'râc*)'nden döndüğü zaman, Allah'ın izni ve O'nun müsadesiyle, hırkayı 'Alî'ye getirtti. 'Ali onu üzerinde taşıdı ve ona, şöyle diyecek denli, pekçok parça/yama ekledi: "Bu hırka üzerine, terzinin önünde sıkılacak kadar çok parça/yama ekledim". 'Ali bu hırkayı, kendisinden sonra oğlu Hasan'a, sonra Hüseyn'e ve en nihayet, Mehdî'ye kadar, birbiri peşinden Hüseyn'in torunlarına giydirtti. Hırka şu anda, onda [Mehdî'de]dır"[14].

Hadis üzerindeki çok yeni şi'î yorumcular gibi, İbn Ebî Cumhûr [da], şunu ilave ederler ki, sûfîler tarafından giyinilen ve aktarılan hırka, adı geçen *hadîs*'in kendisinden söz ettiğinin aynısı değildir. Sûfîlerin yapmaya çalıştıkları şey daha ziyade, Peygamber'in giydiği şekilde hırka giymek için şartları taklit etmek ve buradan da, hırkanın sembolize ettiği ilahî gizleri (*esrâr*) kavrama kapasitelerinin enginliğinin bilincine varmaktır.

Velâyet ile, onu simgeleyen hırka konusunun tamamı, Şi'îlik ile Sûfîlik arasında çok önemli olan ortak bir unsuru ortaya koymaktadır: Bilgi ve öğretinin gizli bir formunun mevcudiyeti.. *Te'vîl* (Şi'îlik ve Sûfîlikte müşterek olan, "kevnî metn"in olduğu gibi Kur'an'ın anlaşılmasındaki manevî hermeneutik ve vahiydeki anlamın derecelerine inanış) metodunun kullanılması, bu derûnî bilgi formunun varlığından ortaya çıkar. *Velâyet*'in mevcûdiyeti, hem Şi'îlik hem de Sûfîlik için, derûnî ve irfânî bir niteliği güvence altına alırken, her ikisinde [Şi'îlik ve Sûfîlik]'de mevcut olan öğreti ile ayırdedici eğitim usûlü tabiî anlatımlardır.

Velâyet'e sıkı sıkıya bitişik olansa, Şi'îlikteki İmâm kavramıdır, çünkü İmâm, *velâyet* kudretine ve görevine sahip olan kimsedir. İmâm'ın rolü, Şi'îlikte merkezî bir yer işgal eder, ama biz burada onu

bütün dallarıyla birlikte inceleyemeyiz[15]. Manevî bakış açısından, bununla birlikte onun manevî rehber olarak haiz olduğu işleve: Sıkıca sûfî üstâdınkine benzeyen görevine işaret etmek de mühimdir. Her ne kadar bazı şi'î sûfîler her bir ferdin İmâmından (*imâmu vucûdike*) bahsediyorlar ise de, şi'î, manevî içsel rehberden başka bir şey olmayan kendi İmâm'ı ile karşılaşmaya gayret eder. Şayet İmâm'ın şer'î ve aynı şekilde kevnî işlevleri bir kenara bırakılsa bile, onun velâyetle ilgili (initiatiques) işlevi ve rolü sûfî üstâdınkine benzemektedirler.

Gerçekten de, tıpkı Sûfîlikte her üstâd kendi çağının kutbu ile ilişki halindeyse, Şi'îlikte de bütün manevî görevler, her çağda, içten içe İmâm ile irtibatlıdır. Tıpkı Seyyid Haydar Amûlî'nin de aşağıdaki ifadelerinde belirttiği gibi, evrenin kutbu olarak İmâm fikri, Sûfîlikteki Kutb fikriyle hemen hemen aynıdır: "*Kutb* ve İmâm, aynı anlama sahip olan ve aynı şahsa atfedilen iki deyimdirler"[16]. İbn 'Arabî tarafından açıklandığı şekliyle, evrensel veya kâmil insan (*el-insânu'l-kâmil*)[17] öğretisi, şi'î Kutb ve İmâm doktrinine olduğu gibi, yine çok sonraları sûfî üstâdlar tarafından geliştirilmiş olan Mehdî öğretisine de çok benzemektedir. Bütün bu öğretiler, kaynak bakımından, esas ve nihaî olarak aynı derûnî gerçekliğe: Şi'îlik ve Sûfîlikte mevcut olduğu şekliyle, *hakîkat-ı Muhammediyye*'ye dayanmaktadırlar. Bu öğretinin dile getirilişiyle ilgili olarak da, sonraki sûfî ifadelendirmeler üzerinde bu durumda, bazı doğrudan şi'î etkiler olmuş olabilir[18].

Birazcık farklı biçimler altında şi'îler ile sûfîlerin paylaşmış oldukları bir başka öğreti de, "Muhammed'in nûru" (*en-nûru'l-Muhammedî*) ve velâyet zinciri (*silsile*) öğretisidir. Şi'îlik, bir peygamberden diğerine, ve en sonunda da İslâm Peygamberi'nden İmâmlara aktarıla gelmiş bir "İlk nûr"un var olduğuna inanır. Bu nûr, peygamberleri ve İmâmları günaha karşı korur, yanılmaktan uzak tutar (*ma'sûm*) ve onlara ilahî sırların bilgisini verir. Bu bilgiyi elde edebilmek için insanın, Peygamber'den sonra, insan tarafından ilahî bilginin aranışında insan ile Allah arasında bir vasıta gibi davranan, İmâm vasıtasıyla bu nûra bağlanması gerekir. Aynı şekilde, Sûfîlikte de, manevî gerçekleşmeyi mümkün kılacak yegane yöntemlere ulaşabilmek için, insanın, Peygamber'e kadar çıkan bir velâyet *silsile*si ile buradan, yola sülûk etmiş

(initié) kimsenin varlığına vahy kaynağından akan bir *bereket*'e bağlı olması gerekecektir. Demek oluyor ki silsile, Şi'îlikteki "Nûr-ı Muhammedî"ye çokca benzeyen, manevî bir mevcûdiyetin sürekliliğine dayanmaktadır. Gerçekten, çok sonraları bizzat sûfîler de "Nûr-ı Muhammedî"den bahsediyorlardı. Başlangıçta, bilhassa İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın öğretilerinde, şi'îliğin "Nûr-ı Muhammedî" doktrini ile sûfîliğin manevî silsile doktrini birleşmekte ve diğer durumlarda da olduğu gibi, İslâm'ın bizzat derûnî öğretilerinden kaynaklarını almaktadırlar[19].

Nihayet, sûfî ve şi'î öğretiler arasındaki bu karşılaştırmada, manevî ve irfânî makamları (*makâmât-ı irfânî*) zikretmek gerekir. Şayet biz, örneğin Meclisî tarafından *Bihâru'l-envâr*'ında verilmiş olan derleme gibi, Hz. Peygamber ve İmâmlar'ın hayatını konu alan bir araştırmaya başvurursak, şunu keşfederiz ki, bu açıklamalar başka herhangi bir şeyden çok, bu şahsiyetlerin iç manevî hallerine dayanmaktadırlar. Gerçekten de, Şi'îlikte dinî hayatın amacı, Hz. Peygamber'in ve İmamlar'ın hayatını taklit etmek ve onların içsel manevî hallerine ulaşmaktır. Şi'îlerin çoğunluğu için bu belirsiz bir olasılık olarak kalırsa da, seçkinler (*havâss*) daima bunun bilincindedir. Hz. Peygamber ile İmamlar'ın, Allah ile birleşmeye götüren manevî makâmları, şi'î dindarlığın kendisine doğru ulaşmak için çaba sarfettiği ve Şi'îliğin bütün manevî yapısının kendisine dayandığı nihaî amaç olarak değerlendirilebilirler.

Oysa ki, Sûfîlikte de, Allah'a ulaşmak olan gayeye, klasik sûfî araştırmalarda son derece büyük yer tutan haller ve makâmlardan (*hâl* ve *makâm*) başka bir şeyle ulaşılamaz. Sûfî yaşam da aynı şekilde bu hallerin elde edilmesine dayanır; ancak ne var ki sûfîler bu halleri bizzat amaç olarak değil, ama Yüce Zatı içinde Allah'ı bulmak için araştırırlar. Tabiî olarak, Sûfîlikte hemen hemen bir tarîkatın bütün üyeleri, hallerin ve makâmların bilincindedirler, ama halbu ki Şi'îlikte sadece bir seçkinler [havâss] sınıfı bunun bilincindedir; bu da çok doğaldır, çünkü Şi'îlik bütün topluma yöneliyorken, manevî elitin yolu olarak Sûfîlik, bizzat kendi içinde dışsallık (exotérisme) ve içsellik (ésotérisme) diye ikiye bölünür ve bir müminler kitlesine (*'avamm*) olduğu gi-

bi, kendi özgün elitine de sahiptir. Ama, manevî makâmlara, Hz. Peygamber'in hayatı ile İmâmlar'ın hayatına şi'î bakış açısından verilen özel anlama gelince, Sûfîlikte olanla [bunun arasında] çok çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır. Hatta bu noktada ikisi de, manevî makâmlarla ilgili olan fiilî (pratique) ve tatbikî (réalisé) yönüyle beraber, aynı gerçekliğe: İslâmî içselliğe atıfta bulunmaktadırlar.

* * *

Şi'îlikle Sûfîlik arasında ilke bakımından olan bu kimi ilişki durumlarını gözden geçirdikten sonra, şimdi de, bu ilişkilerin İslâm tarihinde tezahür ediş biçimlerini kısaca değerlendirmemiz gerekmektedir[20]. (Birincisinden sekizincisine kadar) İmâmların sağlığında ikisi arasındaki ilişki, son derece sıkı olmuştur. İmâmlara dair yazılı metinler, İslâmî bir irfân hazinesi ihtiva etmektedirler. (Batılı İslâm araştırıcılarının modern çalışmalarda en çok ihmal etmiş olduğu İslâmî eserlerden birisi olan), Hz. 'Alî'nin *Nehcu'l-Belâğa*'sı[21], dördüncü İmâm ("Peygamber Ailesi'nin Mizmârları[22]" (Psaumes) da denilen) Zeyne'l-Abidîn'in *Sahîfet-i seccâdiyye*'si ve (İmâmların sözlerini nakleden) Küleynî'nin *Usûlu'l-Kâfî*'si İslâm irfânına dair eksiksiz bir açıklamanın taslağını oluştururlar; gerçekten de bunlar, daha sonraki pekçok irfânî ve sûfî yoruma temel işlevi görmüşlerdir. Massignon'un da [23] gösterdiği gibi, teknik sözcük ve terimleri her bakımdan ilk sûfîlerinkiyle aynı değilse de, bunlarda bulunan görüşler ve açıklamalar, klasik sûfî incelemelerde bulunanların, esas itibariyle, aynısıdır.

İmâmların hayatında, onlarla bazı çok büyük sûfîler arasında sıkı bir ilişki vardı. Hasan el-Basrî ve Üveys el-Karânî, Hz. 'Alî'nin öğrencileri idiler; İbrahîm el-Edhem, Bişr el-Hâfî ve Bâyezîd el-Bestâmî İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın halkasına dahildiler; Ma'rûf el-Kerhî, İmâm Rızâ'nın bir arkadaşı idi. Öte yandan, henüz bu ifadeyle gösterilmeyen ilk sûfîler, zâhidler (*zühhâd*) olarak tanınıyorlardı; aralarından çoğu, İmâmları sıkça ziyaret ediyor ve zühd yolunda onların örnekliğini takip ediyorlardı. Kûfe'de, Kumeyl, Meysem et-Temmâr ve Râşid

el-Hacerî gibi, hepsi de ilk sûfî ve zâhidler arasında yer alan kimseler, İmâmların çevresini meydana getiriyorlardı. Onlardan önce, Selmân, Ebû Zerr ve 'Ammâr el-Yâsir gibi Suffe Ashâbı (*ashâbu's-suffe*), aynı zamanda hem ilk Sûfîliğin kutubları idiler, hem de şi'î topluluğun ilk üyeleri arasında yer alırlar[24].

İşte, ancak sekizinci İmâm 'Alî er-Rıdâ'dan sonradır ki, şi'î İmâmlar artık açıkca sûfîlerle birleşmemişlerdir. Ama bu, Sûfîliği eleştiren bazı şi'î zahirî münekkitlerin iddia ettiği gibi, onların Sûfîliğin aleyhine konuştuklarını göstermez. Daha ziyade, o dönemde var olan bazı özel sebepler sebebiyledir ki, bu konuda onlar sessiz kalmışlardır. Şu halde, Sûfîlik ile şi'î İmâmlar arasındaki açık ve belli son bağ olarak gözüken, İmâm Rızâ'dır. Gerçekten de o, bugüne değin, "Velâyetin İmâmı" olarak görülmeye devam etmiştir ve Sûfîlikte manevî bir üstâd ve bir velâyet arayan perçok İranlı, bir üstâd bulma konusunda yardımını talep etmek için, Meşhed'deki mezarını ziyaret eder. İşte bu sebepledir ki yine, onun rolü, şi'î sûfî tarikatlerde son derece önemlidir.

İmâmlardan sonra Şi'îlik ve Sûfîlik, onların her biri, farklı bir kişilik kazandı ve belli bir ölçüde birbirlerinden ayrıldılar. Bu dönem boyunca, sûfîlerin çoğu, en azından III/IX. ve IV/X. asırlar süresince, ne siyasî hayata, ne de bu dünyaya ait gözüken hiçbir şeye katılmak istemiyorlar iken, İmâmların sağlığında cereyan edene aykırı olarak Şi'îlik, daha aktif bir politik rol oynamaya başladı. Yine de, Hallâc gibi bazı sûfîler, açık bir şekilde ya şi'î veya şi'î eğilimli idiler. Bununla birlikte, İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'inde (Epistles) Sûfîliğe yapılan kimi açık atıfların gösterdiği gibi, Sûfîlikle Şi'îlik arasında bazı ilişkiler (özellikle İsmâ'îlî formu altında) olmuştur. Bu berikiler[İhvân-ı Safâ]in açıkca İsmâ'îlî bir menşe'i yok ise de, kesin olarak şi'î bir temelleri vardır ve çok sonraları da, İsmâ'îlîlik'le sıkı bir şekilde birleşmişlerdir[25]. İsnâ Aşeriyye (Duodécimain) Şi'îliği, o da, Sûfîlikle bazı ilişkiler sergilemiştir. Meşhur şi'î kelâmcısı İbn Bâbûyeh, *zikr*'in icra edildiği sûfî *halka*sını tasvir eder, Seyyid Şerîf Mirtedâ da sûfîleri "gerçek şi'îler" olarak adlandırır[26]. Zenâ'at toplulukları ve çeşitli meslek tarîkatleri (*fütüvvet*) de, Sûfîlikle Şi'îlik arasında bir ilişki sergiler, çünkü onlar bir yandan, Hz. 'Alî'ye karşı özel bir hayranlıkla şi'î bir ortamda

boy atmışlardır, diğer yandan da içlerinden pekçok kimse sûfî tarîkatlere bağlanmışlar ve "meslekî özel kurumlar" formu altında, onların genişlemekte olan boyutları haline gelmişlerdir.

Moğol istilasından sonra, Şi'îlik ve Sûfîlik, pekçok şekillerde yeniden birleştiler. Güçleri Moğollar tarafından kırılmış olan bazı İsmâ'îlî'ler, yer altına çekildiler ve çok sonraları, sûfî tarîkatlerin içinde veya, önceden var olanların yeni kolları olarak tekrar ortaya çıktılar. İsnâ Aşeriyye Şi'îliğinde de, VII/XIII. yüzyıldan X/XVI. yüzyıla kadar, Sûfîlik, resmî şi'î çevrelerde gelişmeye başladı. Bu dönem esnasındadır ki işte, ilk defa olmak üzere şi'î ulemâ ve hukukçular, *sûfî*, *'ârif* veya *müte'ellih* gibi ünvanlar aldılar ve onlardan bazıları, eserlerinin pekçok sayfasını sûfî öğretilere ayırdılar. VII/XIII. yüzyılda Kemâlu'd-Dîn Meysem el-Bahrânî, *Nehcu'l-belâğa* üzerine, içinde irfânî ve mistik anlamını açıkladığı bir şerh yazmıştır. Şi'î ulemâsından meşhur bir ailenin üyesi olan ve bizzat kendisi de büyük bir şi'î âlim olan Radıyyu'd-Dîn 'Alî ibnu't-Tâ'ûs, sûfî özel anlamlarıyla birlikte bazı duâlar yazmıştır. Nasîru'd-Dîn et-Tûsî'nin etkisi altında öğrenimi yapmış olan ve Şi'îliğin İran'da yayılmasında önemli bir rol oynamış bulunan 'Allâme el-Hıllî, irfânî nitelikli pekçok eserin müellifidir. Hıllî'den az sonra, çağının en meşhur şi'î kelâmcılarından Seyyid Haydar Amûlî de bir sûfîydi ve İbn 'Arabî ekolüne bağlıydı. *Câmi'u'l-esrâr* adlı eseri, irfânî şi'îliğin bir zirvesi olup burada, Şi'îlik'le Sûfîlik arasındaki metafizik münasebet, tamamiyle başka bir eserdekinden, muhtemelen daha fazla incelenmiştir[27]. İşte bu Amûlî, gerçek her sûfînin bir şi'î, gerçek her şi'înin de bir sûfî olduğuna inanmaktaydı.

Sûfîlikle, şi'î bilgisi ve dindarlığının resmî kurumları arasındaki yakınlaştırma eğilimi, IX/XV. asırda, (*Meşârıku'l-envâr* adlı irfânî incelemenin yazarı) Hâfız Receb Bursî, (*Kitâbu'l-müclî* adlı eseri, şi'î irfânî edebiyatın bu yeni yapısının bir köşe taşı olan) İbn Ebî Cumhûr ve (Vâ'ız-ı Kâşifî olarak adlandırılan) Kemâlu'd-Dîn Hüseyn ibn 'Alî gibi kimselerde de görünmektedir. Bu sonuncusu, [fikrî, teorik] sûfîye karşın, [uygulamanın içinde olan], nakşibendî bir sûfî ve büyük bir yayılma başarısı göstermiş olan zühd ve sofulukla ilgili sûfî eserlerin, özellikle de adını, Hz. Hüseyin ile Peygamber hânesinin diğer üyele-

rinin (*ehlu'l-beyt*) şehîd edilmelerinin anıldığı '*ravda*'nın tipik olarak şi'î uygulamasına vermiş olan *Ravdatu'ş-şuhedâ'* 'nın müellifidir. Bütün bu şahsiyetler, hem Şi'îliğe hem de Sûfîliğe dayanan Safevî rönesansının entelektüel temelini hazırlamaya katkı sağlamışlardır.

Bizzat bu dönem esnasında özellikle ilginç olanı, İbn 'Arabî'nin eserlerinin İran'da, bilhassa şi'î çevrelerde yayılmış olmasıdır[28]. Çok iyi bilinen bir keyfiyettir ki İbn 'Arabî, mezheb'i bakımından, *zahirî* ekolden bir sünnî idi. Ama yine bilinmektedir ki o, şi'î Oniki İmâm hakkında, şi'îler nezdinde çok değerli olan bir eser yazmıştır[29]. İbn 'Arabî'nin yazıları ile Şi'îlik arasında, onun öğretilerinin şi'î irfânıyla bütünleşmesini dolaysız ve mükemmel hale getirmiş olan bir tamamlayıcılık ve içsel bir cazibe var idi. Sa'du'd-Dîn Hâmûyah, 'Abdu'r-Rezzâk Kâşânî, İbn Turkah, Seyyid Haydar Amûlî ve İbn Ebî Cumhûr gibi bazı şi'î sûfîler ile, yine bu çağın diğer pek çok şi'î ârifi, -şi'î felsefe ve hikmetinden söz etmeksizin- düşünce sistemi zirve noktasına Molla Sadrâ ve onun ekolüyle ulaşmış bulunan İbn 'Arabî'nin öğretilerinden derinliğine müteessir olmuşlardı.

VII/XIII. yüzyıldan X/XVI. yüzyıla kadar, aynı zamanda hem Sûfîlik hem de Şi'îlik'le irtibatlı olan dinî ve sûfî hareketler de olmuştur. Fanatik Hurûfî ve Şa'şa'a (Sha'sha'ah) mezhepleri, doğrudan doğruya, hem sûfî hem de şi'î bir temelden yayılmışlardır[30]. Uzun vadeli daha önemli olanı ise, bu mezheplerin, o dönemde İran'da yayılmış ve şi'î Safevî hareketi için alan hazırlamaya katkıda bulunmuş sûfî tarîkatler olmuş olmalarıdır. Bu tarîkatlerden ikisi, Şi'îlik'le Sûfîlik arasındaki ilişkileri ilgilendirmesi bakımından hususî bir önem kazanmışlardır: Ni'metullâhî tarîkati ve Nûrbahşî tarîkati. Şah Ni'metullâh, Haleb menşe'liydi; Hz. Peygamber'in soyundan geldiği halde, *mezheb*'i bakımından muhtemelen sünnî idi[31]. Ama, silsile'sindeki, Şâh Ni'metullâh'tan önceki Şâziliyye'ye çok benzeyen tarîkat, özellikle şi'î sûfî oldu ve hala günümüzde de şi'î dünyada en yaygın sûfî tarîkat olarak varlığını sürdürür. Safevîler döneminde bir gerilemeye uğrar, ama Kaçar döneminin başında mühim bir yenilenmeyle tanışır. Sünnî dünyadaki sûfî tarîkatlerinkine çok benzeyen düzenli bir silsile ve yöntem düzenine sahip olan bu tarîkatin öğreti ve metodlarının incelenmesi,

çok ilham vericidir; çünkü bu, gerçekten de, tamamiyle şi'î olan ve sünnî bir ortamda işlev gören hâlâ diri bir sûfî tarîkat örneğidir.

Nûrbahş diye de çağrılan, Kuhistan'lı bir İranlı olan Muhammed ibn 'Abdullâh tarafından kurulmuş olan Nûrbahşî tarîkatı, kurucusunun bizzat şahsî girişimiyle Sünnîlikle Şi'îlik arasında bir köprü kurmak isteyip, bu hareketine mehdîci bir renk vermiş olması bakımından özellikle ilgi çekicidir[32]. Tarîkati tarafından sağlanan bu gelişme ile kişiliğinin gücü, pekçok kimsede, Hz. 'Ali ile 'Alî mensuplarına karşı hususî bir saygı yaratılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bizzat kendisi açıkça, hareketinin Sünnîlikle Şi'îliği kendinde topladığını ilan ediyordu[33]. Düşüncelerinin yayılması, İran'a Safevîlerin egemen olmasıyla son bulan şi'î ve sûfî hareketlerin bu birleşmesinin temelindeki sebeplerden birisi olmuştur[34].

Osmanlı İmparatorluğunda da, Bektaşî tarîkatında, Şi'îlikle Sûfîlik arasında sıkı bir birleşme hali görülebilir. Bu tarîkat, Tatar'lar kaçtıktan sonra, İranlılar ve Anadolu Türklerinden pekçok öğrenci bulmuş olan bir Horasanlı, yani Hacı Bektaş tarafından kurulmuştur; onun kurmuş olduğu tarîkat, Osmanlı dönemi boyunca büyük bir tesir icra etmiştir[35]. Safevî hakimiyeti altında Şi'î bir İran devletinin kurulmasıyla Şi'îler Osmanlı İmparatorluğu'nda ağır bir baskıya maruz kalmalarına (persécutés) rağmen[36], Bektaşî tarîkatı güçlü şi'î eğilimler izhar etmeyi sürdürmüştür; gerçekten de bu tarîkat, şi'î dünyada bazı sûfî tarîkatlerde olabilecek olana çok benzeyen manevî bir atmosfere de sahipti.

Safevîlerin, Şeyh Safiyyu'd-Dîn Erdebîlî'in sûfî tarîkatının ta çekirdeğinden başlayarak yükselmesi, burada yeniden dönülmesi gerekli olmayacak kadar bilinmektedir[37]. Sadece şunu söylemek yeterli olacaktır ki, yeni İran devletini kurmuş olan bu siyasî hareket, sûfî kaynaklı olup inançlarıyla şi'î idi. İşte bu sebepledir ki o, Şi'îliği, en azından egemenliğinin ilk döneminde, sûfî fikirlerin gelişmesine ve yayılmasına yardım ederek, İran'ın resmî dini haline getirmiştir. Öyleyse, şi'î irfânının çok önemli bir rol oynadığı şi'î ilim anlayışında bu dönem boyunca, bir rönesansın görülmesi şaşırtıcı değildir. Mîr Dâmâd, Mîr Findiriskî, Sadru'd-Dîn Şîrâzî, Mollâ Muhsin Feyd, 'Abdu'r-Rez-

zâk Lâhîcî, Kâdî Sa'îd Kummî, Mollâ Na'îmâ Tâligânî ve bu çağın diğer pekçok ârifinin isimleri, Sûfîlikten çok, Safevî hikmet ve felsefesi alanına aittirler muhtemelen[38].. Ama, bütün bu insanlar aynı zamanda şi'î ve sûfî irfânî düşüncelerden müteessir olduklarından, aynı zamanda, Sûfîlikle Şi'îlik arasındaki münasebetin bir başka yönünü de temsil etmektedirler. Bu dönem boyunca, Bahâu'd-Dîn Amilî ve Muhammed Takî Meclisî gibi, fiilen sûfî olan meşhur şi'î âlimleri (*'ulemâ'*) olduğu gibi, aynı zamanda Zehebîler, Ni'metullâhîler ve Safevîler gibi, sûfî yasal tarîkat üstadları da olmuştur[39].

Ama yine de tuhaf olanı, sûfî menşe'li olan bu aynı hanedanlığın egemenliği esnasında, sûfî tarîkatlere karşı ciddî bir tepkinin olmuş olmasıdır. Bu ise kısmen, sûfîlerin aşırı himaye edilmeleri sebebiyle, dünyevî pratik nedenlerden ötürü yabancı pekçok unsurun buraya sokulmuş olması ve yine, bazı tarîkatlerin, Dîn (Şerî'at)'in uygulanmasında gevşetici faktörler haline gelmiş bulunmasıyla izah edilebilir. Mutaassıb (religieux) bazı alimler de, Mollâ Muhammed Tâhir Ku[m]mî'nin *el-Fevâidu'd-dîniyye fi'r-reddi 'ala'l-hukemâ' ve's-sûfiyye*'si gibi, sûfîlere karşı eserler yazmışlardır. Mollâ Muhammed Bâkır Meclisî gibi -*Zâdu'l-me'âd* adlı eserinin de gösterdiği üzere, Sûfîliğe tamamiyle karşı olmayan- meşhur ve ünlü bir bilgin bile, bu şartlar içinde, kendi öz babasının Sûfîliğini yadsımaya ve Sûfîliğe açıkca muhalif olmaya kendini mecbur hissetmiştir. Böyle bir ortamda Sûfîlik, Safevî döneminin son periyodu esnasında, çok ciddî güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu dönemde, Mollâ Sadrâ ekolünün hakîmleri (*hukemâ'*) bile, *'ulemâ* tarafından şiddetli bir muhalefetin hedefi/konusu olmuşlardır. Bu durumun bir sonucu olaraktır ki dinî mahfillerde, Sûfîlik, ismini *irfân* ile değiştirmiştir. Bu güne kadar, resmî şi'î dinî çevrelerde ve *medreseler*de *irfân* açıkca incelenebilir, öğretilebilir ve tartışılabilir, ama, çok sık olarak, *Şerî'at*'ın buyruklarını ihmal eden ve İran'da genellikle *kalender me'â*b olarak isimlendirilen, gevşeklikten yana ve söz dinlemez dervişlerle birleşmiş olan tasavvuf asla!..

Peşinden gelen Afgan istilâsı süresince ve Nâdir Şâh'ın sert yönetiminin yeniden tesisi sırasında, Hindistan'da şi'î ortamlarda Sûfîlik gelişmekte iken, İran'da şi'î çevrelerde ise Sûfîlikten pek söz edilme-

di. İşte, Dekkan'dan İran'a gönderildiler, XII/XVIII. yüzyılda Ni'metullâhî tarîkatından Ma'sûm 'Alî Şâh ve Şâh Tâhir, Sûfîliği orada yeniden canlandırmak için. Nûr 'Alî Şâh ve Muzaffer 'Alî Şâh gibi bazı öğrencileri şehid oldular[40]. Bununla birlikte, Sûfîlik yine gelişip boy atmaya başladı, bilhassa Kaçar Kralı Feth 'Alî Şâh'ın hükümranlığı altında; Muhammed Şâh ile onun başbakanı Hâcı Mirzâ Agâsî'nin bizzat kendileri Sûfîliğin cazibesine kapıldılar. O zamandaan beri, çeşitli sûfî tarîkatler, özellikle de Ni'metullâhîler'in, hatta Zehebîler ile Hâksârîler[41]'in muhtelif kolları şi'î İran'da gelişip boy attılar ve halen bugün de gelişmektedirler. Aynı şekilde Kaçarlar döneminde de İbn 'Arabî ve Sadru'd-Dîn Şîrâzî'nin irfânî öğretileri de, Hâcî Mollâ Hâdî Sebzivârî ve Agâ Muhammed Rıdâ Kumşa'î gibi kimseler tarafından yeniden saygın konumlarını kazandılar[42]; onların ekolleri bugün de önemini sürdürmektedir.

Günümüzde şi'î dünyada ve özellikle de şi'î İran'da üç grup ârif ve mistik ayırdedilebilmektedir: 1) Ni'metullâhîler veya Zehebîler ve sünnî dünyada bulunan sûfîlerinkine çok benzeyen bir yol izleyenler gibi düzenli sûfî tarîkatlere mensup olanlar; 2) yine hususî manevî bir üstâda bağlı olup, düzenli bir intisapları (initiation régulière) bulunan, ama üstâdları ve ondan önce gelenlerin, açıkca duyurulan *silsile* ve sabit merkezi veya *hângâh*'ı ile organize olmuş ve "kurumsallaştırılmış" bir sûfî tarîkatı kurmamış olanlar; 3) nihayet, gerçekten de irfânî ve mistik bir ilhâma mazhar olan, hakîkî vizyonlar (*müşâhede*) ile manevî hallerin (*ahvâl*) tecrübesini yaşamış bulunan, ama beşerî bir üstâdı olmayan kimseler.. Bu son grupta, *Üveysîler* vardır; diğerleriyse, Hadır (Khadir)'ın (Farsça Hıdr, Hızır) manevî nesebine mensupturlar[43]; çoğu, aynı zamanda içsel manevî rehber de olan İmam ile manevî bir ilişki haline de ulaşırlar. Şi'îlikte içselliğin, dinin en dış görünüşlerine kadar bile yayılması, bu üçüncü tür imkanı burada, sünnî İslâm'da görülemeyecek kadar daha genel/herkesçe paylaşılabilir hale getirdi. Gerçekten de, mistik görüş haline açıkca ulaşmış bulunan ve yazıları tarafından da bu durum dile getirilen bazı büyük hükemâ ve urefâ, bu son sınıfa, belki de ikincisine mensupturlar; çünkü bu durumda da, manevî mensûbiyet (filiation spirituelle) halini dıştan ayırdetmek mümkün değildir.

Şi'îlik ve Sûfîlik o halde, her ikisinin de İslam'ın içsel boyutuna bağlı olmaları ve tarihlerinin başlangıcında ilhamlarını aynı kaynaktan almış bulunmaları anlamında, ortak bir mirasa sahiptirler. Daha sonra, ikisi arasında karşılıklı pekçok etki ve tepkimeler meydana geldi ve birbirlerinden karşılıklı olarak sayısız biçimde etkilendiler. Ama bu tarihsel görüntüler, bizzat İslâm'ın ebedî ve bütüncül gerçekliğinin malı olan ve İslâmî içselliği karakterize eden irfân biçimi altında, müslüman toplumun iki parçasında, yani Sünnîlik ve Şi'îlikte tezahür eden çok önemli ve temel bir değerin farklı çağlarda tatbik edilmelerinden başka bir şey olmamışlardır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

IX
İSLAM ve DİNLERİN KARŞILAŞMASI

"Biz, içinde doğruya rehberlik ve nûr olduğu halde, Tevrat'ı indirdik. Kendilerini (Allah'a) vermiş peygamberler onunla yahudilere hükmederlerdi. Allah'ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için Rablerine teslim olmuş zahidler ve bilginler (de) ... Hepsi ona şahitlerdi. Şu halde (ey yahudiler ve hakimler!) Insanlardan korkmayın, benden korkun! Ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar kafirlerin ta kendileridir" (Maide, 44).

"Yaratıklar arasındaki fark, onların dış biçimlerinden (nâm) ileri gelir;

İç anlama (ma'nâ) nüfûz edildiğindeyse (görülür ki), orada sükûnet ve barış vardır.

Ey varoluşun iliği ve özü! İşte ancak bu bakış açısı nedeniyledir ki,

Müslüman, zerdüşt ve yahudi arasında bir takım farklılıklar meydana gelmiştir" (Rûmî).

1

Dışsal biçime (*nâm*) nüfuz ederek içsel anlam (*ma'nâ*) ile ilgilendiği içindir ki, Sûfîlik, bizzat doğası gereği, dinsel biçimlerin farklılığını birbirine bağlayan esrarlı birliğe dalmak konusunda tam yetkilidir. Öte yandan o, mukayeseli dinin en derin problemlerine, bir başka ifadeyle bizzat dinin tabiatını ihlal etmeksizin ihmal edilemeyecek olan problemlere tastamam hakkını verebilecek olan biricik tezahürdür. Ayrıca, modern tesirlerin İslâm dünyasında gerçekleştirmiş olduğu genişleme de, mukayeseli [olarak] dinin ciddî şekilde incelenme-

sini mutlak olarak zorunlu hale getirmiştir. Bu ihtiyaca cevap vermek için, sûfî hikmet hazinesinin içermekte olduğu bütün anahtarları, aksi halde muhtemelen hep kapalı kalacak olan kapıları kendileriyle açmak için, kullanmak gerekir. Böylece, İslâm'ın, Sûfîlikte mündemiç olan içsel öğretilerinin sağlamış olduğu metafizik görüşe (vision) müracaat ederek pekçok problemin çözümlenmesine yardım edilmiş olacaktır.

Mukayeseli din meselesi İslâmî bakış açısından ele alındığında, ta baştan şunu hatırda tutmak gerekir ki, başka dinlerin varlığının metafizik ve teolojik anlamı, ya geleneksel homojen medeniyetlerin ya da, kendisinde artık evrensel homojen kavramı bulunamayan modern dünyanın dikkate alınması durumuna göre değişir. Müslüman ya da bir başkası olsun, geleneksel bir insan için -yani, hayatı ve düşüncesi, aşkın kaynaklı bir dizi prensipler tarafından şekillendirilen ve bu prensiplerin hayatın bütün alanlarında göründüğü bir toplum içinde yaşayan bir insan için- diğer dinî gelenekler, sadece genel manevî gerçeklik kuralını teyit eden bazı istisnâî durumlarda hariç, doğrudan manevî gerçeklik olarak onu ilgilendirmeyen yabancı dünyalar olarak görünürler. Modern zamanlardan önce, her dinin kurucusu, kendisini izleyenlerin doğdukları, yaşadıkları ve sonra da öldükleri Güneş sistemindeki Güneş gibi görünürdü. Diğer dinlerin kurucuları -tıpkı Güneş gökyüzünü aydınlattığında, yine de güneşlerden aşağı olmayan yıldızlar artık gözlemlenemediği gibi- ya bilinmiyorlardı, yahutta bazı durumlarda, İslâm için olduğu gibi, gökyüzündeki yıldızların, yani kendileri de kendi özgün güneş sistemlerinin merkezindeki bir takım güneşler olmuş olsalar da, Güneş gibi aynı öneme sahip olmayan yıldızların arasına sürgüne gönderiliyorlardı.

Nasıl ki insan, zihnen ve psikolojik olarak -modern astronomi ona başka [güneşler]in de var olduğunu vurguluyor ise de- tek bir güneşi olan fizik bir dünyada yaşamak için kurulmuş / var edilmişse, aynen bunun gibi insan, dinî olarak ve rûhen (spirituellement) de kendisine bağlı olduğu dinin bânisi olan hususî güneşin ışığında yaşamak için var edilmiş / kurulmuştur. Normal zamanda, bir adamın dini [ona göre, gerçek] "dinin kendisi"dir ve gerçekten de, her din, kendi-

sine göre "[gerçek] insanlık olan" bir insanlığı" hedefler / hitap eder. Bir dinin kendisini tek gerçek olarak görüp diğerlerini dışta bırakması, Mutlak olandan kaynaklandığı, böylece bizatihi, bütün hayatın bir [yaşam] modeli olduğu için, onun ilahî menşe'inin bir göstergesidir. Nasıl ki, normal zamanda yeryüzünde normal bir hayat yaşaması için insanın kendi güneş sisteminin güneşini bilmesi yetiyorsa, bunun gibi normal durumlarda insanın diğer geleneklerin metafizik anlamını bilmeye ihtiyacı yoktur! Modern astronomi ona Evrende binlerce başka güneşin var olduğunu öğrettiğinde bile, o bu bilgiyi kendi düşüncelerinin gerisine sürgüne gönderir ve sanki kendi güneşi biricik güneşmiş gibi, yaşamaya devam eder. İçinde yaşamış olduğu fizik âlemin doğrudan tecrübesi ona, tabiatında mutlak olan (absolu) herhangi bir şeye, [değere] sahip olan bir tasavvur sunar ve bu, o [fizik âlemin] simgesel karakteri sebebiyledir. İnsan, gökyüzünde yalnız bir güneşi olan bir dünyada yaşamak için yaratılmıştır, o kadar ki, onun göğünde yalnız bir güneşin normal görünmesi, insanî zihin ve nefs'in (psyché) doğal yapısına da uygun düşer ve sadece bu, onun için bir anlamı olan doğal bir çevre oluşturur.

Aynı şekilde, dinî alanda da, insan kendi dininin değerlerinin kendisi için mutlak ve tartışmasız biricik değerler olduğu, tam uyumlu/mütecanis dinî bir gelenek içinde yaşamak için yaratılmıştır. İnsanlığın geleneksel bölünmeleri varlığını devam ettirdiği sürece, diğer geleneklerin manasını kavramaya çalışmak zorunlu değildi, hatta gereksiz olduğu bile söylenebilirdi, iki dinî geleneğin doğrudan ilişkiye girdikleri zamanki özel koşullar hariç.. Bununla birlikte bu durumda bile, [dinlerin] bu karşılaşması, modernci algılayışın kök salmış olduğu dünyanın diğer kısımlarında olduğu gibi, Batı'da da geleneksel ortamın homojenliğinin, küçük ya da büyük ölçüde parçalanmış olmasına rağmen, bugün sahip olduğuyla aynı öneme sahip değildi.

Asırlar boyunca Hristiyan ve Yahudi azınlıklar müslüman dünyada yaşamışlar ve dahası, tesadüfen farklı cemaatler arasında dinî temaslar olmuştu; ama onlardan her birisi, kendi özgün geleneksel dünyasında yaşamaktaydı.. Böyle bir durumda, bir gelenek için söz konusu olan bir başka geleneği araştırma zarûreti, bilgili modern bi-

rey için söz konusu olanıyla tamamen aynı değildir. Modern düşünce tarafından etki altında tutulan bu berikisi, kendisininkinden farklı olan dinlerin problemlerini, dinin bizzat doğasını ele alıp inceleyen bir başka zeminde değerlendirmeye mecburdur.

Denilebilecektir ki, diğer dinî gelenekleri incelemek şayet zarurî ise, bu, astronomik ve dinî dünyaların bütün sınırlarının kaybolduğu bu modern dünyanın kendine özgü koşullarının bir sonucudur. Şimdi bir çıkmaz vardır: Bir taraftan kendi dinine bağlı kalmayı arzulamak, ama bununla birlikte, diğer gelenekleri de değerli / geçerli (valables) olarak kabul etmek.. Barada bu, modern insanın karşı karşıya bulunduğu anormal durumun neticelerinden biridir; bu, insanın içinde yaşadığı anormal koşulların sonuçlarından biridir. Ama bu yine de, şayet dinin kendisine olan inancını kaybetmek istemiyorsa, modern insanın karşı koyması gereken bir problemdir. Fas'ta veya Meşhed'de yaşayan geleneksel bir müslüman için, Budizmin veya Hristiyanlığın gerçekleriyle meşgul olmak zorunlu değildir. İtalya veya İspanya dağlarında yaşayan bir köylü için de, Hinduizm hakkında bilgi sahibi olmak öyle acil bir husus değildir. Ama, kendisinde, dinî bir kültürün mütecânisliği modern seküler felsefeler tarafından parçalanmış olan veyahutta yabancı geleneklerin sahîh maneviyatı ile girdiği bir ilişkiden etkilenmiş bulunan herhangi bir kimse için diğer dinlerin varlığının metafizik ve teolojik sonuçlarını hiç hesaba katmamak artık mümkün değildir. Şayet bunu yaparsa, ya kendi öz dinini kaybetme ya da, en azından şunu söyleyelim ki, İlahî Merhamet'e sınır koyan bir ilahîlik anlayışına sahip olma tehlikesiyle yüz yüze gelir.

Çokları, dinî biçimlerin çokluğunu, bütün dinlerin bizzat değerine karşı bir delil olarak kullanmışlardır. Bu düşüncenin bugün öylesine pek çok farklı biçimler altında belirtilmiş ve izah edilmiş olması vakıası, bizzat günümüzde diğer dinlerin incelenmesinin acil olduğunu ortaya koyunca, [şu halde] bu muhtemelen sadece bizzat dini korumak için olacaktır. Öte yandan bu çaba, modern zihniyet ile ilişkiye geçmiş, ama yine de yüzleri maneviyata dönük olan kimseler veya, istisnâî şartlarda yer aldıklarından, bununla uğraşabilecek olanlar için de [bir görev olarak] gereklidir. Geleneksel otoritelerin elbette, dinin

diğer biçimlerinden bahsetme gereksinimi duymaksızın, geleneksel bir dinleyici kitlesine hitap etme hakkı vardır. Buna karşılık, diğer geleneklerin hikmet hazinesinin kendileri vasıtasıyla açılabileceği, böylece de bu hikmeti kabul etmeye hazır olanlara, gelenek ve vahyin -biçimlerdeki farklılıklarına karşın- temel birliği ile evrenselliğini bildiren anahtarları sağlama yeteneğine sahip olan kimseler de vardır[1]. Dini, modern şüphecilik karşısında savunmak için en güçlü unsur, kesinlikle dinin evrenselliği ile Allah'ın pekçok kereler insana hitap ettiği, her seferinde de "Je: Ben" dediği ve vahyinin yönelmekte olduğu [her] hususi insanlığa (humanité particulière), uygun bir dille hitap ettiği temel hakikatinin gerçekleşmiş olmasıdır[2].

Farklı dinler arasındaki ilişkileri araştırmanın güçlüğü doğal olarak ancak, bizzat dinin hakikatı ile meşgul olunduğu zaman kendini gösterir. Bir septik (sceptique) veya "bilimsel" gözlemci veyahutta bağdaştırmacı (syncrétiste[3]) için mesele, tarihî olay ve vakıaların veya duygusal alışkanlıkların ötesine asla geçmez; bu, burada ilgileneceğimiz böylesi bir davranış değildir. Din araştırmasının ortaya çıkardığı esas problem, bir taraftan diğer gelenekleri okuyup öğrenip, onları da Allah'a götüren geçerli manevî yollar ve vasıtalar olarak kabul etmekle birlikte, bireyin kendi öz dininin dinî gerçeğini, geleneksel bütünlüğünü (orthodoxie) ve teolojik, dogmatik yapılarını sürdürmekten ibarettir. Renk körlüğünden muzdarip olan bir kimse için, gökkuşağını oluşturan renklerin ne olduklarını bilmek fazla önemli değildir. İşte kesinlikle tam bundandır ki, diğer dinlerin araştırılmasını dinî ve metafizik bakımdan zorunlu kılmış olan kuvvetlerin bizzat kendileri bu araştırmayı son derece zor hale getirmişlerdir.

Modernizm, dinsel inancı ya yok etmiştir, ya da daraltmıştır. Bir zamanlar insanlar sadece, günümüzden daha az şüpheci olmayıp, onların imanları da daha az dar, sıkı görüşlü (étroite) idi. Bu gün herkes, açık düşünceli (esprit) olmakla seviniyor; düşüncenin bir penceresini açık tutmanın güzel bir şey olduğu kabul edilebilir, ama bu düşüncenin duvarlarının da olması şartıyla... Şayet bir odanın duvarları yoksa, pencerelerinin açık ya da kapalı olmaları fazla önemli değildir. İnsan bir kere vahyi ve geleneği reddedince, din hususunda açık dü-

şünceye sahip olmasının fazla bir faydası olmaz, çünkü, gerçeği ve yanlışı birbirinden ayırdetmek için artık hiçbir ölçüte sahip değildir. İman, müslümanlar, hindular ve diğerlerinde olduğu gibi, pekçok hristiyanda da daralmıştır. Burada biz, gelenekten vaz geçmiş ve sonuç olarak da, geniş ya da dar, artık imanı olmayan kimselerden değil, ama bu gelenek içinde kalan ve dinî inançları, modernizmin saldırıları sebebiyle ciddî olarak sınırlanmış olan kimselerden söz ediyoruz. Sadece İslâm'ın durumunu zikredersek, [denilebilir ki], modernizm sadece bazı kimselerin imanını zayıflatmadı, aynı zamanda İslâm'ın en evrensel yönüne, yani Sûfîliğe karşı olan bazı hareketler de meydana getirdi. [Bu nedenle de], sıklıkla, sade bir köylü, İslâm'a dair, üniversiteler tarafından yetiştirilmiş bir akılcıdan daha evrensel bir anlayışa sahiptir.

Modernizmin, farklı dinlerin ciddî olarak araştırılmasının karşısına çıkardığı diğer bir güçlük de, onun, bütün dinlerin temelinde bulunan metafizik ilkeleri bile inkar etmesidir. Mukayeseli din bilimi veya *Religions Wissenschaft*, rasyonalizm dönemi sırasında başladı ve XIX. yüzyıl boyunca da ayrı bir disiplin olarak kabul edildi. Bu disiplinin tarihi de, içinde şekillenmiş olduğu dönemin sınırlamalarından ve önyargılarından etkilenmiştir[4]. "Aydınlıklar Çağı" bizzat, medeniyetin nihaî mükemmelliği olarak değerlendirildi; o diğer dinleri, bir yandan Hristiyan geleneğine karşı baş kaldırırken, öte yandan kendisiyle hemen hemen özdeşleşeceği Hristiyanlığın bir başlangıcı olarak inceledi. Bu yaklaşım, muayyen bir ölçüde hala devam etmektedir. Bu nedenledir ki, bugün İslâm, mukayeseli dinlere karşı ilgi duyanlar tarafından en fazla yanlış incelenmiş olan dindir. Hristiyanlıktan sonra geldiği için o, [yani, İslâm], diğer dinlerin, mükemmelliğe Hristiyanlık'la erişmiş ve bu da, her şeyin kendisine boyun eğmiş olduğu kabul edilen bir tekâmül süreciyle gerçekleşmiş olan bir şeyin ancak yalın ve çocuksu taklitleri olarak görüldüğü, bu önyargılı şemada basitçe yer almaz[5].

Yine, XIX. yüzyıl da, daha önceden zikredilmiş olan teori gibi, ona tarihsel doğrusal ilerleme teorilerini, ... vs. dayatarak, bu disiplin üzerinde derin etkisini bıraktı; işte bunlar, dinî bir geleneği ve onun manevî anlamını anlamamak için en kusursuz dayanaklardır. Bir anlam-

da, -tarihsel metodun yetersizliklerini eleştirmiş ve bütün dinî tezahürlerin morfolojik olarak incelenmesi üzerinde ısrar etmiş olan- fenomenoloji, bir iyileştirme olmuştur, ama bu bile kafi gelmemiştir. Burada eksik olan, biçimlerin geçirgenliğini bildirebilecek ve onların içsel anlamlarını aydınlatabilecek biricik şey olan gerçek bir metafiziktir. Batı'da, din araştırmaları, bir taraftan Hristiyan geleneğinin gerçek metafizik yüzü kaybolduğunda ve hemen hemen unutulduğunda, diğer yandan da, ta başından beri, her dinin arkasında olan Aşkın Varlık (Transcendant)'ın ve Kutsal Bilim (Scientia Sacra)'in düşüncesine bile karşı çıkan seküler/salt dünyevî felsefeler birinci sıraya geçtiklerinde başladı. İşte bu sebepten ötürü din bilimi, Modern Batı mentalitesinin rengini aldı ve ne Hristiyanlık'taki sonraki gelişmeden, ne de Hristiyanlığa karşı olan tepkilerden iktibas edilmiş olan kategorilere göre değerlendirildi[6]. Ne olursa olsun, genel olarak, derinliğine bir din araştırması için kaçınılmaz olan metafizik zemin yok idi.

Mukayeseli din disiplini için, öyleyse, diğer dinlerle karşılaşma probleminin diğer gelenekler açısından nasıl değerlendirildiğini görmek yararsız değildir. Böyle bir bilgi bize, bizi kuşatan bir gerçekliğin fazladan bir görünüşünü de sağlar, fakat bu, bizim aşina olduğumuzdan başka ve netice olarak da, bu gerçekliğin diğer bir vechesini bildiren bir perspektiften alınmış olan bir görünüştür. Herhangi bir sahîh dinin, dinler arasındaki ilişkiler hakkında bize söyleyebileceği bütün bunlar, olduğu haliyle dinin gerçek doğası hakkında çok değerli bir anlayış sağlar ve dinlerin, kurulu oldukları manevî alanda yanyana durduğunu açıklamada bize yardım eder. Acak görünürdeki bu amaçla dinlerin karşılaşması sebebiyle ortaya çıkan problemin incelenmesi İslâmî bakış açısından faydalı olabilir, çünkü böylece, diğer geleneklerin mevcûdiyetinden bizzat İslâm için [yararlı], metafizik ve teolojik [bazı] sonuçlar ortaya çıkarılabilecektir.

* * *

Batı'da, karşılaştırmalı dinin incelenmesine başlanıldığında mevcut olmayan metafizik esas, yaşamakta olan diğer Doğulu gelenekler-

de olduğu gibi, İslâmî gelenekte de daima diri idi. Bu geleneklere göre gerçeklik sadece, avâm insanların içinde yaşamakta olduğu basit psiko-fizik [varlık] düzeyinden ibaret olmayıp, ama aynı zamanda, birbirlerine nisbetle hiyerarşik bir düzen içine yerleştirilmiş bulunan pek çok varlık durumlarından da ibarettir. Her varlık hali, kendi özgün objektif gerçekliğine sahiptir, bunun gerçekliği de, onu aydınlatan Mevcûdât nurunun (lumière d'Etres) sahip olduğu yoğunluğa bağımlıdır. [Her şeyin] başlangıcında, bütün varoluşun kaynağı, yani hem Varlık (Sûfîliğin *zât* dediği şey) olan, hem de Varlık üstü olan Mutlak Varlık bulunur. Bütün metafizik öğretilerin esası, Mutlak ile Göreli olan arasındaki ayrıma dayanır. Bütün geleneksel Kozmolojilerin çabası, her varlık durumuna ait olan sûretlerin ilmini aydınlatmaktır. İslâm'da bütün metafizik, yüce anlamı, sadece o Mutlak Varlık'ın, [Allah]'ın mutlak olduğu, geriye kalan hepsinin de göreli olduğu şeklindeki *birinci Şehâdet*'te, yani *Lâ ilâhe ill'Allâh* (Allah'ın dışında başka bir ulûhiyyet, tanrı yoktur) formülasyonunda mündemiçtir; İslâm'da bütün kozmoloji ise, Hz. Muhammed'in en yüce simgesi olduğu Evren'deki olumlu her şeyin Allah'tan geldiğini gösteren *ikinci Şehâdet'te*, yani *Muhammedun Resûl'Allah* (Muhammed Allah'ın elçisidir) formülasyonunda mündemiçtir.

Sonuç olarak, her şeyin, her varlığın ve her sûretin kaynağı Müteâl Gerçeklik ise, o zaman her varlığın, birisi onu zahirî olarak açığa vuran, diğeri de içsel olarak onu rûhî âleme bağlayan olmak üzere, bir zahirî vechesi, bir de derunî vechesi olması gerekir. Kur'an'da, Allah'ın hem zâhire (*ez-zâhir*) doğru giden Zât, hem de içe (*el-bâtın*) doğru giden/nâfiz olan Zât olduğu ifade edilmektedir. Yine denilebilir ki, Sûfîliğin özel sözcüklerini kullanırsak, Evrende her şeyin bir dış yüzü (*sûret*), bir de iç yüzü (*ma'nâ*) vardır. Sûret çokluk dünyasına ait iken, manâ ise, her şeyin Menşe'i olan Birlik'e götürür. Bu, özellikle din, yani İlahî olanın beşerî düzen içinde doğrudan tezahürü hakkında gerçektir. Öyleyse onun, bir sûreti, bir de özü olması gerekir. Böylece dinler, ister o sırada betimlenebilen ve karşılaştırılabilen sûretleri bakımından olsun, isterse, bütün gerçekliğin ve sonuç olarak da bütün din[ler]in kaynağı Bir olan Tanrı olduğu için, içsel birliklerine götüren özleri bakımından olsun, etüd edilebilirler. Ama madem ki,

manâ sûretten önce gelir ve onu Varlık'ın üstün düzenlerine rapteder, o halde kesinlikle ancak öz vasıtasıyla elde edilebilir sûret'in anlamı.. Ancak Tevhîd'e dair bir görüş elde ederektir ki, insan var olan her şeyin birliğini gerçekleştirebilir. Yine, bir dinin manâsını anlaşıldığında ancak, bu sûretler geçirgensiz olgular olmaktansa, kavranılır simgeler olarak anlaşılabilir..

İslâm'ın diğer dinlerle ilişkileri, onun tüm entelektüel yapısına temel teşkil eden bu metafizik öğreti tarafından öğütlenmiştir. İşte, diğer dinlerin formları ile, kimi durumlarda da, özlerinin incelenmesi bundan ileri gelmektedir. Bu gün, modern dünyanın bizi yerleştirmiş olduğu yeni koşullarda bu incelemeleri yapabilmek için gerekli olan bir takım fikrî ve manevî bazı vasıtalara sahip bulunulmaktadır.

İslâm'ın, özellikle bu bakımdan yerinde olan bir niteliği de, İslâm vahyinin birleştirme ve bütünleştirme gücüdür; ki bu güç - bilhassa İbrahîmî çizgideki- önceki dinlerin Peygamberleri ile saygın şahsiyetlerinin (saints) yol göstericilikleri sayesinde, müslümanın, İslâm Peygamberi'nin rehberliğiyle getirilmiş muhteva içinde [daha mükemmel olana doğru] yükselmesine imkan verir. Bir hristiyan içinse, Tanrı'nın bütün lütfu Hz. İsa'nın şahsiyetinde yoğunlaşmıştır ve başka hiçbir lütuf yolu insana açık değildir. Müslüman içinse, Hz.Peygamber'in dolunay gibi olduğu İslâm göğünde diğer bütün büyük peygamberler ve büyük velîler, aynı semâda ışıldayan yıldızlar gibidirler, ama onlar bunu Hz. Muhammed'in -ki, Allah'ın selâmı O'nun üzerine olsun-rehberliğinin fazileti sayesinde yaparlar. Bir müslüman, Hz. İbrahîm'e ve Hz. İsa'ya salavât getirebilir (prier), ama yahudî veya hristiyan bir peygamber olarak değil, ama müslüman peygamber olarak.. Ve gerçekten de, sünnî dünyada çok yaygın olan "İbrahîm'e duâ"[7] ile, Şi'î İslâm'daki "*Du'â-yı vâris*" te de görüldüğü gibi, müslüman bunu sıkça da yapmaktadır. İslâm'ın birleştirme gücü, İslâm dünyasında önceki manevî kutupların [birleşip] bütünleşmesine ve hususî etkilerinin bu dünyada fiilen etkin olmasına imkan vermiştir. İslâm'ın, müslümanların ibadet hayatında son derece önemli olan bu niteliği, İslâmî bakış açısından değerlendirilen mukayeseli din probleminin fikrî ve manevî vechelerindeki derin bir anlamı da sunmaktadır böylece..

2

Yukarıda zikredilen niteliklere rağmen İslâm'ın, onun dine dair kendi özgün bakış açısı mümkün en evrensel bakış açısı olduğu halde, bugün dünyada mevcut başlıca dinler arasında, diğer dinlerin tarih ve öğretilerinin incelenmesine en az ilgi gösteren din olması ilk nazarda tuhaf gibi gelebilir. Bu alanda Farsça'da çok az eser yazılmıştır; Avrupa kaynaklı bazı çeviriler müstesna, Arapça'da da daha azı[8].. Amerika'da ve İngiltere'de, son yıllarda din alanında hazırlanmış bulunan inceleme programlarında, başka büyük bir gelenekten olanlardan daha az müslüman öğrenci bulunmaktadır.

Şayet müslümanlar, mukayeseli din araştırmasını nisbeten ihmal etmişler ise, bu, diğer dinlerin varlıklarından İslâm'ın teolojik olarak hiçbir şekilde sarsılmamış olmasındandır. Diğer geleneklerin varlıkları, İslâm'da şüphe konusu değildir ve gerçekten de İslâm, vahyin evrenselliği telakkisine dayanmaktadır. Bütün kutsal metinler içinde Kur'an, en evrensel dili konuşandır[9]. Ve müslümanlar, farklı kavimlere gönderilmiş büyük sayıda Peygamber (geleneksel olarak 24 000) olduğuna inanırlar[10]. Kur'an tarafından betimlenen manevî insanbilim (anthropologie), peygamberlik [kurumunu] insanî durumun zorunlu bir unsuru kabul etmektedir. İlk insan olan Adem, aynı zamanda ilk Peygamberdir de. İnsanlık da, çok ilâhlılıktan tek ilâhlılığa geçmemiştir. O, tek ilâhlı olarak başlamış ve tedricî olarak da ona, daima unutma riskiyle yüzyüze bulunduğu ilk *tevhîd* mesajının hatırlatılması gerekmiştir. İnsanlık tarihi, peygamberlik devrelerinden ibarettir ve her peygamberlik de, insanlığın yeni bir evresini başlatır. İslâm yine, ilk dinin, daima var olmuş ve olacak olan Tevhîd ilkesinin yeniden onaylanışı/ortaya konuluşu olarak da değerlendirilir. İşte bundandır ki o, en ilk din (*ed-Dînu'l-hanîf*) olarak isimlendirilir. İlk geleneğin temel hakikatini yeniden onaylamak üzere, insanlık evresinin sonunda gelir[11]. Böylece o, Hinduizm'in *sanâta dharma*[12]'sı gibidir ve metafizik planda da, bazı sûfîlerin "*Adem'in şerîat'ı veya dini*" diye adlandırdıkları bu gelenekle derin bir benzerliği bulunmaktadır. [Bu nedenledir ki,] sadece, Moğollar dönemi süresince, alt kıtada, en büyük otorite sahibi olan

bazı müslüman alimler, Hinduları *ehlu'l-kitâb*, yani İslâm'dan önceki peygamberler halkasına mensup olan ve Adem'le başlayan [kimseler] olarak isimlendirmekle kalmamışlar; Hintli bazı müslüman müfessirler de, Kur'an'da zikredilen Peygamber Zû'l-Kifl'i, Kifl'li (Kapilavasta) Budha ve Tîn Suresindeki "incir ağacı"nı da, altında Budha'nın Aydınlanma (İllumination)'ya ermiş olduğu Bodhi ağacı olarak değerlendirmişlerdir. Ruhen de müslümanlar daima, kendilerinden önceki dinlerin duyurmak üzere gelmiş olduğu öğretilere, en katıksızı olan kendi formlarında sahip olduklarını hissetmişlerdir. İslâmî irfânda veya Sûfîlikte, bu hakikat metafizik anlamda, İslâmın bütün mükemmelliğiyle açıklamak üzere gelmiş olduğu *et-tevhîd*'dir, ebedî hikmettir, ebedî din (*religio perennis*)'dir.. Şi'î müslüman için de bu tevhîd öğretisidir, bütün Peygamberler tarafından vahyedilmiş olduğuna inandığı.. İşte bu sebeple, çevrimin sonunda, Mehdî'nin ortaya çıkışı bütün dinlerin derunî müşterek anlamını gün yüzüne çıkarır.

İşte bu faktörler ve daha mümkün olan diğerleri, müslümanları; hristiyanlar, hindular ve hatta diğerlerinin durumundan farklı olarak, diğer dinlerin incelenmesine daha az ilgili hale getirmiştir. Bununla birlikte bugün, modern eğitim almış olan müslümanlara, kendi özgün geleneklerinin evrenselliği ve İslâm'ın diğer dinlerle olan tarihsel ilişkilerinin hatırlatılması gereklidir, çünkü bu, bir zamandan beridir pekçok çevrede giderek unutulmuş olan bir gerçektir. Öte yandan, İslâm'da mündemiç olan evrensel ilkeleri diğer geleneklerin incelenmesine uygulamak zorunludur ve bu, modern dünyanın getirmiş olduğu anormal koşulların ışığında olacaktır[13]..

İslâm'ın diğer dinlerle karşılaşmasını anlamak için, bizzat İslâm'ın bir zahirî boyut, bir de içsel boyut, yani İlahî yasa veya *Şerî'at* ve manevî bir yol veya *Tarîkat* içerdiğini hatırlamak gerekir. Öte yandan İslâm, çeşitli sanat ve bilimler ile, muhtelif entelektüel bakış açıları geliştirmiştir. Onun, modern kullanım onun değerini küçültmeden önce kelimenin orijinal manasında anlaşılmış olan kendi kelâm, felsefe ve *hikmet* (théosophie) ekolleri vardır. İslâm'ın, kendi tarihçileri, alimleri, coğrafyacıları ve seyyâhları olmuştur. Bütün bu iletişim araçları sayesinde İslâm, diğer dinlerle karşılaşmış ve karşılaşmanın de-

rinliği de her seferinde, kabul edilen bakış açısına bağlı olmuştur.

Şayet, hızlı iletişim araçlarıyla modern dönemi hariç tutarsak, yanılma riski olmaksızın denilebilir ki İslâm, başka geleneklerle ilişki kurma konusunda dünya dinlerinden diğer hiç birisi için söz konusu olmayacak kadar avantajlı olmuştur. Sasanî İmparatorluğunda o, İran dinleriyle, hem Zerdüştîlikle, hem de Maniheizmle karşılaştı. O, geç dönem Helenistik kültürün kalıntılarının hala kendisinde yaşamakta olduğu küçük [dinî] toplulukları, özellikle de Grek geleneğinin en içsel (ésotérique) yönünün vârisi olarak değerlendirilen Harran Sâbiî cemâatini tedricî olarak kendisine kattı. O, Kuzey-Batı İranı'nda, Afganistan'da ve Merkezî Asya'da Budizm'le, yine Sind ve, çok sonraları da, Hind Alt-kıtasının pekçok bölgesinde Hinduizm'le karşılaştı. Onun yine, bilhassa, İslâm'a girmeden önce Şamanizm'i izlemekte olan Türk boyları vasıtasıyla, halk seviyesinde Moğol ve Sibirya Şamanizmi ile de birçok münasebetleri olmuştur. Öte yandan, Sinkiang [Çin Türkistanı] müslümanları da Çin geleneği ile doğrudan ilişki içinde olmuşlardır.

Gerçekten de, -Japonya ile sınırlı olan Şintoizm müstesna- Asya'nın önemli bütün geleneklerinden hiçbiri bulunmaz ki, Müslüman dünyanın en büyük kısmının, dinî ve entelektüel düzeyde ancak Moğol işgalinden sonra ilişkiler kurmuş olduğu Çin geleneği dışında, müslümanlar kendileriyle çok erken dönemde ilişki kurmamış olsun!.. Müslüman Çin cemaatine gelince, o, Batıdaki dindaşlarından, az ya da çok ayrı kaldı; öyle ki, Çin geleneği konusundaki bilgisinden, genel olarak [başkalarını] yararlandıramadı.

Yalnız İbn Batûta gibi kendini olayların akışına bırakmış bir gezgin, müslüman münevver kesime, Çin dünyası hakkında bir bilgi sağlamıştır. Ve yine de, Çin geleneği için bile müslümanlar belli bir saygıyı her zaman gösterdiler. Hepsi, "*Çin'de bile olsa, bilgiyi araştır[ınız]*"[14] şeklindeki bu Peygamber hadisini biliyordu ve bazı İranlı sûfîler ısrarla, Çin geleneğinin ilahî kaynaklı olduğunu belirtiyordu. *Mantıku't-Tayr* (Kuşların dili) isimli eserinde Ferîdü'd-Dîn 'Attâr İlahî Zâtı simgeleyen Sîmurg'tan ve ilahî vahyi simgeleyen onun tüyünden bahsederken, şöyle yazar:

"Hayret verici bir şey! Simurg'la ilgili şeyler, önce, gecenin ortasında Çin'de görünmeye başladı. Tüylerinden birisi, öyleyse o zaman Çin'e düştü ve onun ünü bütün dünyayı doldurdu. Herkes bu tüyün resmini yaptı ve her kim bu tüyü görmüşse, işine canla başla sarılmıştır. Bu tüy bugün, Çin resim salonundadır ve bundan ötürüdür ki Hz. Peygamber, "İlmin ardına düşüp onu araştırınız, o Çin'de bile olsa" buyurdu.

"Şayet Simurg'un bu tüyünün görünmesi olmasaydı, bu esrarlı varlık hakkında ortalıkta bu kadar çok gürültü de olmayacaktı. Onun varlığına dair bu iz, şöhretinin [herkesçe bilinmekte olduğunun] de teminatıdır, bütün canlar da bu tüyün resminin izini taşımaktadırlar. Tasvirinin başlangıcı da sonu da olmadığı için, bu konuda artık, benim söylediğimden başkasını söylemek zorunlu değildir"[15].

İslâm'ın yahudi-hristiyan geleneğiyle karşılaşmasına gelince bu, hemen hemen İslâm tarihinde 14 asır boyunca sürdü. Yahudilik ve Hristiyanlığın bizzat kendileri bir anlamda, yani Yahudî ve Hristiyanlığın, önceki iki tezahürünü teşkil ettikleri İbrahîmî geleneğin nihaî onaylanışı manasında, İslâm'da "mündemiçtirler" (contenus). Bununla birlikte burada, bazı şarkıyatçıların göstermek istedikleri gibi, tarihsel bir alıntılama (emprunt) söz konusu değildir; *Şerî'at*, pekçok bakımlardan Talmud yasasına benzeyen ilahî bir kanundur, ama ne ondan alınmıştır, ne de ona dayanmaktadır; Hz. İsa İslâm'da çok önemli bir rol oynamaktadır, ama bu, hristiyanî İsa kavramının bir çarpıtılmışı değildir. Bu beriki, Hristiyanlıktan bağımsız olarak dinî İslâmî görüşün (vision) bir parçasını oluşturur. İsa ve Musa, diğer kadîm yahudî peygamberleri gibi, Yahudîlik ve Hristiyanlıktan yapılabilecek tarihsel bütün iktibaslardan bağımsız olarak İslâm'da bir rol oynarlar. Mevcut benzerliklerse sadece, Yahudîlik, Hristiyanlık ve İslâm'da ortak olan müteâl ilk örnekten (archétype transcendant) kaynaklanmaktadır.

İslâm'ın ilk asrı boyunca, Yahudîlik ve Hristiyanlık ile olan karşılaşmalar, özellikle polemik türünden olup, ulûhiyyet meseleleriyle ilgiliydi. Gerçekten denilebilir ki, ruhun ölümsüzlüğü, bedenin dirilişi ve yoktan *ex nihilo* var etme gibi iman esaslarının aklî ispatı konusun-

da Philo ile İlk Kilise babalarının karşı karşıya bulundukları meseleler, ilk müslüman ilâhiyatçıları etkilemiştir; bu berikiler, akılcı eleştiriye karşı İslâm'ı savunmak için benzer delilller kabul etmişlerdir[16]. Genellikle dinler tarihine (*el-Milel ve'n-nihal*) dair eski İslâmî eserlerin büyük bir kısmı, Yahudîlik ile Hristiyanlığa bölümler tahsis etmektedirler. Kâdî 'Abdu'l-Cebbâr'ın *el-Muğnî*'si gibi, bu eserlerden bazıları, Doğu Kilisesi ile ilk hristiyan topluluklarının bazı yönlerine dair mevcut bilgi için kıymetli belgeler konumundadırlar. Hz. Musa ve İsa ise, hemen hemen bütün dinî İslâmî eserlerde, özellikle de, İbn 'Arabî'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'si, Rûmî'nin *Mesnevî*'si veya Şebusterî'nin *Gülşen-i râz*'ı gibi sûfîlerin eserlerinde gözükmektedirler. Tutuşturulmuş Çalılığın Hz. Musa tarafından görülmesi veya, ölüleri dirilttiğinde Hz. İsa tarafından gerçekleştirilen mu'cize gibi, bu peygamberler tarafından yaşanılmış olan deneyimlerin hemen hemen tamamı, sûfî öğretinin sunuluşunda önemli bir rol oynamaktadırlar[17]. Bütün bu kaynakların, Hristiyanlıktaki tanrısal oğulluk (filiation) ve bedenlenme (incarnation) kavramlarını reddetmekte olduğunu söylemeye ihtiyaç yoktur, çünkü bu fikirlerden hiçbirisi İslâmî bakış açısına uygun değildir; bu öğretileri çürütmek için özellikle bazı eserler bile yazılmıştır[18].

Müslüman, hristiyan ve yahudi cemaatler arasındaki bu temasın, bütün tarih boyunca devam etmiş olduğunu düşünmek gerekmez. İslâmın ilk asırları boyunca, özellikle de Abbâsîler döneminde çeşitli topluluklar arasındaki tartışmalar sıkça idi. Haçlı seferlerinden sonra, siyasî olaylardan ileri gelen üzüntü ve acı, Orta Çağ'daki müslüman ve hristiyan toplulukları, sıkı fiziksel bir ilişki içinde bulunuyor oldukları yerlerde bile, bütünüyle birbirlerinden ayrı ve irtibatsız bir hale getirdi. Aynı durum bugün, Filistin'deki durumun bir neticesi olarak, Yahudîlikle ilgili olmak üzere de gelişmektedir. Hristiyanlığın ve Yahudiliğin araştırılması, bununla beraber, İslâm dünyasının, toplumsal veya siyasî olayların sürekli düşmanlıklar meydana getirmemiş olduğu diğer kısımlarında sürdürülmektedir. Bu araştırma, sık sık büyük bir ilgiyle yapılmakta ve bazan, bu farklı [dinî] topluluklar arasında kelâmî ve manevî seviyeden temaslar meydana gelmektedir. Sadece bir asır önce, İran'lı sûfî şair Hâtif İsfehânî, Teslîs (Trinité) öğre-

tisinin metafizik anlamında alınması koşuluyla, İlahî Tevhîdin bir onanışı olarak, Hristiyanlığa övgüler düzmüştür. Unutulmaz şiiri *Tercî' bend* 'de şunu yazmıştır:

> *"Kilisede, kalbleri hayran bırakmasını bilen, hristiyan bir bayan dosta (amie chrétienne) şöyle dedim: 'Ey, ruhumu, ağlarına düşürerek esir alan sen! Saç tellerimden her biri, asılı kalmıştır senin kemerine! Daha ne kadar sürdüreceksin o halde, İlahî Tevhîd'in yolunu reddetmeyi? Hala daha ne kadar zaman dayatmayı arzu etmektesin utancını teslîsin, Bir olan o Zât'a? Biricik gerçek Tanrı nasıl olur da hem Baba, hem Kutsal Ruh ve hem de Oğul olarak isimlendirilebilir?'. Cevap verdi o, dudaklarını aralayarak, tatlı bir tebessümle ve şerbet içmişcesine: 'Eğer İlahî Tevhîd'in Sırrını biliyorsan, inançsızların prangasını bizim üzerimize koyma! Ebedî güzellik, üç aynada aksettirir, Nûrunun, göz kamaştırıcı tek saf ışığını. Harîr, parand ve parniyân olarak isimlendirildiğinde*[19], *ipek üç ayrı şey olmaz,!.. Biz konuşuyorken böylece. kilisenin çanı çaldı; şöyle diyordu şarkısı bize onun: 'O, Bir'dir ve O, ancak O'dur. O, Tanrı'dan başka bir şey değildir'"*[20].

Mevcut asır içinde ise, Cezayir'li büyük sûfî Şeyh Ahmed el-'Alevî, bütün dinlerden, çağdaş inançsızlığa karşı savaşmak için birleşmelerini istediğinde aynı düşünceyi açıklamıştır; o özellikle, öğretilerini çok iyi bildiği Hristiyanlıkla ilgilenmiştir[21]. Genel anlamda, asırlar içinde İslâm ile Yahudi-Hristiyan geleneği arasında, aynı zamanda hem biçim konusunda, hem de öz hususunda bir takım temaslar meydana gelmiştir. Bu miras bize, günümüzde bu dinler arasındaki bir karşılaşma için zaruri olan her şeyi temin eder..

İran kaynaklı dinlere gelince, İslâm onlarla çok erken, Sasanî İmparatorluğu'nda yayıldığında ve İran yaylalarına nüfuz ettiğinde karşılaşmıştır. İslâm'ın, İran üzerinde tam bir egemenlik sağlamış olduğu üç veya dört asır süresince, bu dinlerle, özellikle de Zerdüştlük ve Maniheizm'le pekçok münasebet meydana gelmiştir. Zerdüştlüğün kimi unsurlarının İslâmî entelektüel hayatın bazı görüntüleriyle bir-

leşmesi gibi, İslâm da, İslâmî dönemin başlangıcında meydana gelmiş muahhar zerdüşt metinleri üzerinde bir tesir icra etmiştir[22]. Eski kelâmî ve tarihî kaynaklarda, Basra ve Bağdat'da, İran dinlerine mensup olan kimselerle meydana gelmiş tartışmaların tutanakları yer alır. Müslümanlar, temele ilişkin bazı teolojik nedenlerden ötürü maniheistlere muhalefet ederlerken, ta başından itibaren zerdüştler "Ehl-i Kitâb" gibi kabul edilmişlerdir. Bununla beraber, özellikle kozmogoni ve kozmoloji konusunda, İsmâ'îlî bazı kozmolojilerle, yine çok muhtemelen Muhammed ibn Zekeriyyâ eŕ-Râzî'nin yazılarında bu sonuncuların etkisi görülebilmektedir. İbnu'n-Nedîm ve Bîrûnî gibi pekçok müellif de, maniheist inançları betimlemişlerdir; ve gerçekten de, pekçok İslâmî eser, bugün Maniheizm'in bazı yönlerine dair sahip olduğumuz bilginin sağlam ve geçerli kaynağını teşkil etmektedirler[23].

Zerdüştlük, İslâm'la, Maniheizm'le olan ilişkisinden daha sıkı bir ilişki içine girmiştir, ama durum, bütün müslüman ülkelerde aynı olmamıştır. Her yerde halk düzeyinde bilinmesine rağmen, Zerdüştlük, Müslüman dünyanın Arap bölgesinde, eski ocağı olan İran'daki kadar incelenmemiştir[24]. İran'da Zerdüştlük, her şeyden önce, Hâfız gibi, sûfî merkezin (*hâniqâh* veya *zâviye*), manevî üstâd'ın, ilh. göstergeleri olarak sık sık "ateş tapınağı", zerdüşt râhib, vs. den bahseden sûfî şairlere bir dil hazinesi (vocabulaire) sunmuştur [25]. Bu ifade biçimi, hiçbir şekilde, Zerdüştlüğün Sûfîlik üzerinde tarihsel bir etkisi olmuştur anlamını içermez. Burada daha ziyade Sûfîliğin, vahyin zahirî formlarına göre içselliğin bağımsız olduğunu kendisi aracılığıyla ifade etmiş olduğu bir vasıta söz konusudur; şu anlamda ki, içsellik zahirîlikten doğmamakta, ama doğrudan doğruya, her iki boyutu da ihtiva eden vahyin kaynağı Allah'tan kaynaklanmaktadır. Zerdüştî melekbilim (angélologie) ve kozmoloji, Aydınlanmacı (İllumination) veya İşrâkî mektebin kurucusu olan, bu sembolü İslâmî irfânın ışığına duyarlı ve açık (transparent) hale getiren Şihâbu'd-Dîn Suhreverdî tarafından yeniden canlandırılmışlardır[26]. Bu alanda, *İşrâkî* mekteb, Adhar Kaywân adına bağlı hareket gibi muahhar Zerdüştlüğün bazı kolları (écoles) üzerinde bir tesir de icra etmiştir.

Yüzümüzü Hind dinlerine -esas olarak da Hinduizm ve Budizm'e- çevirdiğimiz zaman, İslâmî bakış açısından çok zor olmaktadır, anla-

ma ve dinî biçimlere nüfuz meselesi... Bu zorluk sadece, İslâm'ın "soyut, manevî" dilinden farklı olan hind geleneklerinin mitolojik dilinden ileri gelmemekte, ama aynı zamanda, bir gelenekten diğerlerine geçilirken, İbrahîmî gelenek temelinden, farklı bir manevî iklime geçiliyor olmasından da kaynaklanmaktadır. Ama yine de, İslâm'ın, hem şeklî planda, hem de metafizik planda olmak üzere, Hind dinleriyle derin münasebetleri olmuştur. Aynı zamanda hem dolaylı olarak Pehlevî dili, hem de doğrudan Sanskritçe'yle müslümanlara intikal etmiş olan Hind bilimleri aracılığıyla İslâm, ilk dönemi süresince, Hind kültürü hakkında bir takım bilgiler elde etmiştir. Ama bununla birlikte, Bîrûnî'nin, kusursuz derleme yetisiyle vücûde getirdiği emsalsiz çalışması *Tahkîk mâ li'l-Hind* veya *India* adlı eseri sayesindedir ki, Orta çağ'da müslümanlar Hinduizm'i, özellikle de, Bîrûnî'nin çok iyi bildiği sanılan Vişnu ekolünü tanıdılar[27]. *Patanjali Yoga*'nın Arapça'ya çevirilmesinin müsebbibi de o olmuştur ve gerçekte o, Hinduizm'le, birçok kereler kesintiye uğramasına rağmen Amir Hüsrev Dihlevî ve sonra Ebu'l-Fadl, Dârâ Şukûh ve Moğollar dönemi esnasında Hindu eserlerinin Farsça'ya çevirilmesini amaçlayan geniş bir çeviri hareketi ile devam etmiş olan bir ilişkiler geleneğini başlatmıştır[28].

Dinî düzlemde, zerdüştîlerin açıkca *Ehl-i Kitâb* arasında sayılmış olmalarına karşın, Hinduizm'in nereye yerleştirileceğinin bilinmesi, [tesbit edilmesi] meselesi üzerinde müslüman kamuoyunda bir tartışma olmuştur ve bu, daha önce de denildiği gibi, Hind âlimlerinin (*'ulemâ'*), Hinduları açıkça bir "ehl-i Kitâb" gibi kabul etmiş olmalarına rağmendir.. Hiç kuşku yok ki Hindistan'daki müslümanlar, Hindular[ın şahsın]da, kesin olarak, Arabistanınkiler gibi basit müşrikler veya putperestler görmediler; müslümanlar onlara, kendilerine has bir din sahibi olarak, saygı gösterme noktasında idiler.. Daha önce de belirtildiği gibi, Hindistan'da pekçok sûfî Hinduizm'i, Adem'in dini olarak isimlendiriyordu. Mirzâ Mazhar Cân Cânân kadar geleneksel bir nakşibendî velîsi, Vedalar'ı, ilahî olarak ilhâm edilmiş gibi telakki edecektir.. Gerçekten İslâm'da, Hinduizm'in fıtrî/aslî karakteri sezilmekteydi, ki bu da pekçok müslüman yazarı, Brahman'ı Hz. İbrâhîm ile özdeşleştirmeye götürdü. Dilbilim bakış açısından bu yaklaşım, tu-

haf görülebilecektir, ama bu yaklaşımın derin bir metafizik anlamı vardır. İslâm'a göre İbrâhîm, İslâm'ın yeniden açıklayıp onaylamak üzere gelmiş olduğu aslî din (*ed-dînu'l-hanîf*) ile özdeşleşen saygın ve aslî atadır (patriarche originel). İbrâhîm ile *berâhimeh* (yani Hindular) kelimesi arasındaki ilişki, müslümanlar için, Hindu geleneğinin fıtrî (primordiale) niteliğinin bir onaylanışı idi.

El-Insânu'l-Kâmil adlı eserinde, sûfî üstâdı 'Abdu'l-Kerîm el-Cîlî şöyle yazmaktadır:

"Ehl-i Kitâb olanlar, pekçok sınıflara ayrılmışlardır. *Berâhimeh* (hindular)'ye gelince, onlar İbrâhîm'in dinine mensup olduklarını, onun soyundan geldiklerini ve husûsî ibadet şekillerine sahip bulunduklarını iddia ederler. *Berâhimeh*, bir peygambere veya elçiye [müracaat etmeksizin], mutlak olarak Tanrı'ya ibadet ederler. Gerçekten de onlar, varoluş âleminde, Tanrı tarafından yaratılmamış hiçbir şeyin bulunmadığını söylerler. Onlar, Varlık aleminde O'nun Birliğine tanıklık ederler, ama peygamberleri ve elçileri bütünüyle reddederler. Onların Hakikat dinleri (culte), nübüvvet göreviyle vazifelendirilmeden önce peygamberlerin dini gibidir. Onlar, -kendisine selam olsun- İbrâhîm'in çocukları olduklarını iddia ederler ve -kendisine selam olsun- bizzat İbrâhîm tarafından yazılmış bir kitab'a sahip olduklarını söylerler, ama hemen, bu kitabın İbrâhîm'e Rabb'inden gelmiş olduğunu da eklerler. Beş kısım içeren bu Kitab, nesnelerin hakikatini zikreder. Herkesin, bu kitab'ın dört kısmını okumasına izin verirler, ama, çok derin ve kavranılamaz oluşu sebebiyle de, içlerinden ancak pek azının beşinci kısmı okumasına müsaade ederler. Onlar tarafından çok iyi bilinmektedir ki, her kim onların kitap'larının beşinci kısmını okursa, mutlaka İslâm topluluğuna, -kendisine selâm olsun- Hz. Muhammed'in dinine girecektir"[29].

Cîlî, Hindu metafiziği ile hinduların günlük yaşamları arasında bir ayrım yapmıştır; o özellikle onların metafizik öğretilerini, İslâm'daki İlahî Tevhîd öğretisiyle özdeşleştirmektedir. Onun "Beşinci Veda"ya atfı, iki geleneğin de içsel ve metafizik öğretileri arasında derûnî bir benzerliğin olduğunu açıkca göstermektedir. Diğer sûfîler gi-

bi, o da Hinduizm'e, mitos perdesinin gerisindeki Bir'in mevcudiyetini göstermek amacıyla, onun mitolojik yapısına metafizik olarak nüfuz etmek yoluyla yaklaşmaya çalışmıştır. Bu konuda onun yöntemi esas olarak, hristiyanî Üçleme (Trinité)'yi, İlahî birliğin inkarından ziyade bir onaylanışı olarak yorumlamayı denemiş olan sûfîlerinkinden farklı değildir.

Moğol dönemi sırasında Hindu eserlerin Farsça'ya çevirisi, manevî büyük bir anlamı olan bir olaydır, ama onun bütün anlamı, özellikle ne İranlı ne de Hintli olan müslümanlar tarafından henüz keşfedilmemiştir. Bu harekette esas şahsiyet, *Bhagavad-Gîtâ*'nın, *Yoga Vasishtha*'nın ve *Upanishad*'ların, ki en önemlisi de budur, tercüme edilmesini de sağlamış olan prens Dârâ Şukûh olmuştur. İşte bu Farsça çevirisi aracılığıyladır ki, Anquetil-Duperron, XIX. yüzyılın, Schelling gibi, Avrupalı pekçok filozofu üzerinde bir tesir icra etmiş bir çeviri olan, Latince çevirisini yapmıştır; mistik bir şair olan William Blake de, bu çevirinin bir örneğine sahip idi[30].

Batı'da Hindu araştırmalarının yayılması için bu çevirinin önemi her ne ise, o, bugün Hinduizm ile İslâm arasındaki karşılaşmayla ilgili olarak da önemlidir. Nasıl ki, Haçlılar, fiilî olarak Orta Çağ'da İslâm ile Hristiyalık arasındaki bütün dostça münasebetleri yıkmış ise, son asrın olayları da, Hint Alt-kıtasında Hinduizm ile İslâm arasındaki ilişkilerin tadını bozmuştur, ama belki de, İran gibi, Hinduizm'le tarihî ilişkileri olmuş olan ve yakın zamanda şiddetli siyasî karşılaşmaların meydana gelmemiş olduğu bir ülkede, Hinduizm ile İslâm arasındaki ilişkilerin daha üst düzeyde derin bir şekilde incelenmesi için son derece elverişli bir yer bulunabilir.

Her ne olursa olsun, Dârâ Şukûh'un çevirileri, hiç bir şekilde Hindistan'da diğer bazı karma hareketlerde bulunduğu şekliyle bir senkretizmi veya bir eklektizmi salık vermezler. Dârâ, Kâdiriyye tarikatından bir sûfî ve tutkulu bir müslüman idi. O, Upanishad'ların, Kur'an'ın sözünü ettiği (Vakıa, 77-80) "*Saklı kitaplar*" [*Kitâb meknûn*] olduğuna inanıyordu; o şöyle yazıyordu: "Bunlar, [Tanrısal] birliğin (Unité) özünü içermektedirler ve bunlar, saklı olarak muhafaza edilmiş olan sırlardır"[31]. *Mecme'u'l-bayreyn* adlı eserinde o, müslümanlar-

la hintlilerin birlik öğretileri arasındaki özdeşliği (identité) göstermeye çalışır. Onun, sadece kelimeleri Farsça'ya çevirmediğini, ama [oradaki] fikirleri de Sûfîlik çerçevesine yerleştirdiğini anlamak için, *Upanishad*'lardan herhangi birisinin Dârâ Şukûf tarafından yapılmış çevirisini okumak yeterlidir. Bu çeviriler, *Upanishad*'ların sûfî bir kavranılışını içermektedirler; bir bağdaştırmacılık (sycrétisation) çabası olmaktan uzak olarak, onlar Hindu ve İslâm metafizikleri arasına bir köprü atmak için ortaya konulmuş ciddî bir çabayı sergilerler. Bu çeviriler ve yine, haklarında İran'lı ârif Mîr Ebu'l-Kâsım Findiriskî'nin bir tefsir yazmış olduğu *Râmâyana*, *Mahâbhârata* ve *Yoga Vasishtha* gibi diğer pekçok Hindu klasiği, sadece İranlılar ve Hind-Pakistan Altkıtası müslümanları tarafından değil, bütün İslâm dünyası tarafından bilinmesi gereken gerçek bir hazinedirler[32]. Tantrizm[33]'i açıklamış bir sûfî olan Gavs 'Alî Şâh gibi, Müslüman Hind'deki diğer sûfî üstâdlarınkiler ile bu eserler ve Hindu metafiziği ile mitolojisinin sık sık en olgun açıklamalarını sunmuş olan diğer bir çokları, Hindu geleneğinin, modern koşulların ışığında ciddî bir şekilde incelenmesi için bir temel oluşturabilirler.

İslâm'ın Budizmle daha çok ilişkisi olmuş olduğu halde, müslüman kaynakların Budizm'den, Hinduizm'e göre, daha az söz etmiş olmaları şaşırtıcıdır. Açıkca, *Pancha Tântra*'nın Pehlevî Dilinden Arapça'ya çevrilmesi sayesinde, aynı şekilde sözlü geleneklerin diğer edebî kaynakları sayesinde müslümanlar Bouddha'nın kişiliğine dair bazı şeyler biliyorlardı ve o, sıkça, hikmetin kaynağı olarak Hermès[34] ile özdeşleştiriliyordu[35]. Dinî ekol ve mezheplerde ortak olan son derece fazla sayıdaki kaynak, Budizm'i, Hinduizm'in bir kolu olarak değerlendirmiş[36] ve Bîrûnî bile, *India* adlı eserinde, Budizm'e fazla ilgi göstermemiştir.

Çok yakın zamanlarda Hintli müslümalar tarafından yazılmış olanların dışında, Budizm'in İslâmî Yıllıklarda en ciddî ve en ilginç incelenişi, oldukça geç olarak VIII/XIV. yüzyılda, Reşîdu'd-Dîn Fadla'Llah'ın Tarîh-i umûmîsinde gelmiştir[37]. Moğolların [iktidara] gelişiyle çok dikkat çekmiş olması gereken bir din olan Budizm'e tahsis edilmiş olan bölüm, özellikle gelenek derlemelerine ve Kâmalashrî-

Bakhshî adındaki Keşmirli bir lama tarafından sağlanan dolaysız yardıma dayanmaktadır. Bu bölüm, bilhassa *Purânalar*'dan çıkarılmış Hind mitolojisinin bir açıklamasını ve yine, [kozmik] çevrimlerin (*yugas*) en mükemmel İslâmî betimlemesini içermektedir, ama hepsi de Hindu bakış açısından ziyade Budist bakış açısından görülerek.. Bu eserin en dikkat çeken yönü, yine de, İslâmî edebiyatta benzeri olmayan, Budha'nın hayatının anlatılışıdır[38]. Burada Budha, hakîkatin özünü içeren *Abi Dharma* başlıklı bir kitaba sahip olan bir peygamber gibi değerlendirilmiştir. Burada beklenmekte olduğu gibi, müslümanlar "bütün ilâhî bedenlenmeleri" (incarnations) veya "*avataralar*"ı, kelimenin İslâmî anlamında peygamberler olarak değerlendirmişlerdir; öyle ki, Budha'nın böyle ele alınıp muamele görmesi de hiçbir şekilde şaşırtıcı olmamıştır. Sakyamuni[39]'nin hayatının bu değerli anlatımı her tarafa yayılmış ve genel tarih hakkındaki sonraki Farsça eserlere dahil edilmiştir. Ama bu sahada, Hinduizm hakkındaki durumun aksine, büyük önemi haiz olan başka hiçbir eser de bulunmamaktadır ve bu da, Budizm'le kurulabilecek aynı doğrudan münasebet fırsatlarının, müslüman toplumun, Batı Çin hariç, İslâmî entelektüel hayatın başlıca akımından nisbeten uzak olarak yaşamaya devam ettiği yerlerde çok sonraları sergilenemememiş olması sebebiyledir.

3

İslâm ile diğer dinler arasındaki tarihî münasebetlerin ortaya koymuş olduğu özelliklerden bazılarının tahlili şunu göstermektedir ki, tarihi boyunca İslâm, diğer geleneklerin mevcudiyetini, farklı seviyelerde ve farklı şekillerde, hep hissetmiştir. Denilebilir ki bunlar, tarihî olarak *Şerî'at*, ilâhiyat, tarih, bilim, felsefe ve bilgi ile son olarak da Sûfîlik veya içselliktir. Her seviyede, diğer dinlerle karşılaşmanın bir anlamı olmuş ve olmaya da devam etmektedir; her karşılaşma, diğer geleneklerin genel anlaşılışına bir katkı sağlayabilir..

Şerî'at düzeyinde İslâm, daima, diğer [semavî] dinleri, İslâm'la ay-

nı nitelikte İlahî bir yasa olarak görmüştür. Pekçok Ortaçağ hukukçusu, diğer peygamberlerin ve diğer ümmetlerin (peuples) ' *şer'* : kanun, şerîat' inden bahsetmiştir; bizzat İslâm yasası, İslâm âleminde (*Dâru'l-İslâm*), kendi İlahî yasalarına sahip olan diğer ümmetlerin, tam bir dinî bağımsızlıktan yararlanmakta oldukları kendi cemaatlerinin içinde, kendi özgün yollarını izlemelerine izin vermektedir. Farklı dinî cemaatlerin dinî buyruklarının mukayese edilip betimlendiği ve "mukayeseli dinî hukuk" olarak adlandırılabilecek bu konu üzerinde çok araştırma yapılmıştır. Bizzat müslüman hukukçular, sayesinde farklı hukuk metinlerine (*codes*) sahip topluluklar arasında bir takım ilişkilerin kurulabileceği imkanları sağlamaya çalışarak, milletlerarası hukuk bilimini geliştiren ilk kişiler olmuşlardır. Gerçekten de bugün, klasik hukukçular tarafından hazırlanmış esas üzerinden, diğer dinlerin kutsal yasalarının morfolojik betimlenmesi ve incelenmesi sürdürülebilir.

Çok erken zamanda, müslümanlarla diğer inanışların müntesipleri arasında, özellikle, bu konuya ilgi göstermekte olan *mu'tezilîler* tarafından kışkırtılan kelâmî tartışmalar olmuştur. İbn Bâbûyeh gibi şi'î kaynaklarda gösterildiği gibi, şi'î İmamlar'dan bazıları arasında, sık sık bu din mensuplarının katılmasıyla, muhtelif dinler üzerinde tartışmalar da meydana gelmiştir. Aynı şekilde İsmâ'îlîler de, özellikle nübüvvet devrelerine ve derûnîliğin (ésotérisme) evrenselliğine dikkat çektikleri için, diğer dinlerle ilgilenmeyi sürdürmüşlerdir[40]. "Mezhepler" veya *el-Milel ve'n-Nihal*'ler hakkındaki pekçok eserin kaynağında bu kelâmî tartışmalar yer almıştır; o kadar ki, müslümanların, karşılaştırmalı dinler biliminin kurucuları olduğu söylenebilir.. Şi'î veya sünnî, pekçok meşhur kelâmcı, böylesi eserler yazmışlardır: Sa'd ibn 'Abdillâh el-Eş'arî el-Kumî'in *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*'ı, Nevbahtî'nin *Kitâbu firakı'ş-şî'a*'sı, Bağdâdî'in *Fark beyne'l-fırak*'ı, (Eş'arî kelâmının kurucusu olan)[41] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *Makâlâtu'l-islâmiyyîn*'i, İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı, Fahruddin er-Razî'nin *I'tikâdâtu firakı'l-muslimîn*'i ve bu türün en tanınmış eseri olan, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i gibi.. Bütün bu müellifler, meşhur kelâmcılar idiler; onlar meseleye, esas olarak kelâmî ve genel polemik / kalem tartışması açısın-

dan yaklaşmışlardır. Çağımızda, bilhassa Hristiyanlık'la Yahudîlik ve Müslümanlık arasında kelâmî tartışmalar yeniden cereyan ettiğine göre, bu eserler bir zemin oluşturabilir ve bu alanda bizi bekleyen çaba için hareket noktası sağlayabilirler.

Aynı şekilde bir de, diğer dinler veya diğer dinî kültürler konusunda gördüklerini veya okuduklarını mümkün olabildiğince yalın bir şekilde ve tarafsız bir biçimde betimlemeye çalışan tarihçiler geleneği vardır. Mes'ûdî ve Ya'kûbî gibi dünya tarihçilerinin yazılarında benimsenmiş olan metod budur. Üstelik Mes'ûdî, dinlere dair, *el-Makâlât fî usûli'd-diyânât* başlıklı özel bir eser de yazmıştır. Yine, içlerinde, dinlerin oldukça iyi bir açıklamasının yer aldığı, İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist* ve Ebu'l-Me'âlî Muhammed ibn 'Ubeydullâh'ın *Beyânu'l-edyân* adlı eserleri vardır. Bîrûnî ve Nâsır-ı Hüsrev'de, diğer dinleri ateşli bir alâkayla incelemiş olduğu söylenilen Ebu'l-Abbâs İrân-şehrî'ye de atıflar bulunmaktadır. Aynı şekilde, sadece *India*'sında değil, *Chronology of Ancient Nations*'unda ve diğer eserlerinde de, bizzat kendisi pek çok muhtelif dinler hakkında bir yığın bilgi sunmuş, eşi benzeri bulunmayan Bîrûnî vardır! Bu gelenek, İran'da sadece bir asır önce derlenmiş olan *Nâsihu't-tevârîh* gibi, genel tarihe dair diğer eserlerde de, günümüze kadar sürmüştür. Ama bu muahhar [diğer] eserler, dinî konular söz konusu olduğunda, bilhassa öncekilerin içerdikleri malûmâtı tekrar etmişlerdir. Diğer dinler hakkındaki bu tarafsız açıklamalar, Hristiyanlık ve Yahudilik hakkında olduğu gibi, Hinduizm, Budizm, Şintoizm ve hatta Kuzey Amerika Yerlilerinin (Amérindiens) dinleri hakkında da, müslüman dillerde yapılacak çağdaş araştırmalara yeniden bir temel işlevi görebilmişlerdir. Ama yine de, İslâmî dillerdeki bu kitaplardan büyükçe bir kısmı, farklı dinler arasında mükemmel bir anlayış yaratma arzusundan bütünüyle başka sebeplerle, gayr-i müslim yazarlar tarafından yapılmış derlemelerdir. Böylesi anlatımlarsa, sahîh kaynaklara dayanmak zorundadırlar; bilhassa Doğu geleneklerini ilgilendiren hususlarda bu anlatımların, gerçekten de sıkça olduğu üzere, bunların Arapça'ya, Farsça'ya, Türkçe'ye, vs. çevrilmiş Batılı eserlerin hata ve önyargılarının bir yankılanması olmamaları gerekmektedir[42].

Bilim, felsefe ve genel olarak da kültür alanında, bu disiplinlerin

unsurlarının İslâmî varlık algılayışı (*Weltanschauung*)'nda bütünleşmeleri (intégration), bu unsurların kendilerinden kaynaklandıkları medeniyetlerin diniyle de bir ilişkiye işaret etmektedir. Çünkü, şunu hatırlamak gerekir ki, geleneksel bir medeniyette her türlü bilim, şu veya bu şekilde, bu medeniyetin diniyle irtibatlıdır. Müslümanların hızlıca özümsemiş oldukları Hint tıbbı ve astronomisi, onları, bazı kozmolojik hindu kavramlarıyla da ilişki içine sokmuştur. Tabiat tarihine dair yazılmış Hint ve İran eserleri, müslümanlara, tabiatın orada mevcut olan dinî algılanışını tanıtmıştır. Grek-Helenistik bilimlere gelince, müslümanlar -Olimpus Panteonu'yla ilgilenmemiş olmalarına karşın- Greklerin felsefî ve bilimsel eserleri vasıtasıyla Grek geleneğinin Orfik-Fisagorcu unsurunu okuyup öğrenmişlerdir. Bu kesinlikle, İlahî birlik öğretisinin bir onaylanışı olduğundan olacak ki, adı geçen unsur onları son derece fazla ilgilendirmiştir. Şayet onlar, Platon'u filozofların *imâmı*, Plotin'i de "Greklerin *şeyhi*" (yani, onların sûfî üstâdı) olarak isimlendirmişler ise bu, [Platon ile Plotin]'in yazılarında, İslâm'ın daha sonraları açıklaması gerekecek olan bu metafizik öğretinin deyimini görmüş olmaları sebebiyledir. Öte yandan, Suhreverdî'nin *işrâkî* hikmetinde (théosophie), bir zamanlar bütün milletlerce paylaşılan ve en kuşatıcı ifadesini İslâmî hikmette bulan bir ma'rifet'in/bilginin (sagesse) kuşatıcılığına sürekli olarak atıfta bulunulur[43]. İşte bu ma'rifet/bilgidir ki Steuben, Leibniz ve neo-skolastikler onu çok sonraları, A.K. Coomaraswamy'nin çok yerinde olarak *et universalis* [ve evrensel] sıfatını da eklemiş olduğu, *philosophia perennis* [ebedî felsefe] olarak isimlendirmek zorunda kalıyorlardı.

Bununla beraber, sûfî bakış açısından, derûnîlik düzeyinde meydana gelmiştir diğer geleneklerle en derin karşılaşma.. Ve bugün, diğer dinleri derinliğine anlayabilmek için gerekli zemin de yine bu düzeyde bulunabilir.. Sûfî, biçimler dünyasını aşmaya, çokluktan Birliğe geçmeye ve Evrensel Kuşatıcı Olan (Universel)'a katılmaya çalışan kimsedir. O, 'Bir Olan' için, çok olanı terkeder ve bu bile ona, çok olan içinde Bir Olan'ın görünüşünü sunar. Ona göre bütün biçimler, dinî formlar da dahil, geçirgen hale gelirler ve böylece ona biricik menşe'lerini bildirirler. Sûfîlik -veya İslâmî hikmet-, İslâm'ın ve haki-

katte de, böylesi her dinin kalbinde yer alan bu ebedî bilginin (sagesse) en kuşatıcı onaylanışıdır [44]. İşte bu yüce Birlik (Unité) -bizzat o, biriciktir (*et-tevhîd vâhid*) de- öğretisidir ki, sûfîler onu, "aşk dini" olarak isimlendirirler ve yine ona atıfta bulunmaktadır İbn 'Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk*'daki çok iyi tanınan şiirinde[45]. Bu aşk, basitce bir his veya heyecan değildir, o, irfânın gerçekleşmiş vechesidir. Bu, dinlerin içsel birliklerini bildiren aşkın bir bilgidir. *Gülşen-i râz*'ında Şebusteri, aşağıdaki ifadelerinde bizzat bu gerçeğe îmada bulunur:

> *"Zira, Zorunlu Varlık, [en az] Cehennem ve Gökyüzü kadar mümkündür*
> *'Ben' ve 'Sen' ise, Cehennem'in her ikisi arasına ördüğü perdedir.*
> *Önünüzdeki bu perde kalktığı zamansa,*
> *Bizi zincirlere vurmuş olan mezheplerden ve iman esaslarından hiçbir şey kalmaz!*
> *Yasaların her türlü otoritesi, ancak, senin bedenine ve ruhuna bağlı olan "Ben" e istinad edebilir.*
> *Biz ikimizin arasında artık "Ben" ve "Sen" kalmadığındaysa,*
> *Cami nedir, ateş mabedi nedir, sinagog nedir?!"*[46].

Bütün sûfîler diğer gelenekler meselesini hususî olarak incelememiş iseler de, onlardan bazıları meseleyi detaylı olarak tartışmışlardır. Sûfîliğin öğretilerini eksiksiz bir şekilde açıklama yeteneğine sahip olan İbn 'Arabî, vahyin evrenselliğini açıkca onaylamaktadır. Şöyle yazar o: "Bil ki, Yüce Allah mahlûkları yarattığında, onları tabakalar halinde var etti. Ve, tabakalardan her birine O, en kusursuzu yerleştirdi ve en kusursuzdan O, seçkin olanı tercih etti, seçti. Bunlar iman edenlerdir (*el-mü'minûn*). Ve îman edenlerden O, seçkin olanı seçip aldı, ki bunlar da, velîlerdir (saints). Ve bu seçkinden de, öz, en güzel olan kısmı seçip aldı. Bunlar da nebîlerdir (*enbiyâ'*). Ve bu öz'den de O, en kusursuz unsurları seçip aldı ki, bunlar da İlahî bir yasa getirmiş olan peygamberlerdir"[47].

İbn 'Arabî ve ondan sonra Cîlî de, Logos[48] öğretisini hazırladılar[49]

ki, bu öğretiye göre, her dinin kurucusu, İbn 'Arabî ve Cîlî'nin "Muhammedî hakikat" (*el-hakîkatu'l-Muhammediyye*) ile özdeşleştirdikleri evrensel logos'un bir görünüşüdür.. İbn 'Arabî'nin başyapıtı olan *Fusûsu'l-hikem*, Türkçe karşılığıyla *Hikmet İncileri*, gerçekte, her bir peygamberin husûsî manevî dehasının, "Allah'ın Sözü" olarak bir açıklanışıdır.. Öte yandan, sûfîler aynı şekilde şuna da inanırlar ki, Evren'deki her varlık, bir İlahî ismin zuhûru (*tecellî*) olup, her din İlahî İsimler ve Sıfatlar'ın bir yönünü bildirir. Dinlerin çokluğu da, İlahî Varlığın sonsuz zenginliğinin doğrudan bir neticesidir. Cîlî şöyle yazar: "Vücûd âleminde, hali, sözü ve fiilleri, hatta özü ve sıfatlarıyla, Yüce Allah'a tapmayan hiçbir şey yoktur. Varoluş âlemindeki her şey, Yüce Allah'a boyun eğmektedir. Ama, farklı inancın fiilleri, İlahî İsimlerle Sıfatların gereklilikleri arasındaki farklılıklar yüzündendir"[50].

Sûfîler sadece vahyin birliğini kabul etmezler, onlar bizzat kendilerini İslâm'ın, hatta bütün geleneklerin bekçileri olarak görürler. Bir kez daha Cîlî'yi zikredersek, şöyle der o: "[Arifler], Allah'ın, varoluşun temellerini üzerine bina etmiş olduğu hakikati keşfeden kimselerdir. Alemlerin küreleri, bu temellerin etrafında döner. Onlar, Allah'ın âleme yöneltmiş olduğu özenin merkezidir; onlar yine, Allah'ın varoluştaki [tecellisinin] merkezidir. Allah, dinin temellerini, hatta bütün dinlerin temellerini, onların irfân zemini üzerinde yükseltmiştir"[51].

Bütün İslâm tarihi boyunca sûfîler, hikmetin evrenselliği bilinciyle yaşamışlardır ve onlar, hem öğretilerinde hem de yöntemlerinde, buna ulaşmanın vasıtalarını verirler. Bununla birlikte, kimileri sessiz kalmışlarken, bazılarıysa bundan açıkca bahsetmek için özel bir eğilim göstermiştir. Yahudi ve hristiyan müritleri olan, Mesnevî adlı eseri, geleneğin evrenselliğini onaylayan mısralarla dolu olan Celâlu'd-Dîn Rûmî, *Fîhi mâ fîh* (Sohbetler) adlı eserinde, farklı geleneklere doğrudan îmalarda bulunarak şöyle yazar:

Bir gün, aralarında gayr-i müslimlerin de bulunduğu bir topluluk içinde konuşuyordum. Sohbetimin ortasında, onlar ağlamaya ve heyecanlanmaya koyuldular, vecd ve coşku içinde yere düştüler.

"Birisi sordu ki: Ne anlıyorlar ve ne biliyorlar ki?! Tek bir müslüman bu tür sohbetleri bin kat daha fazla anlar. O halde onlar, ne an-

ladılar da bu denli ağlıyorlar?.

Mürşid cevap verdi: Onların, bu sözlerin iç rûhunu anlamaları zaruri değildir. Bütün bunların kaynağı, sözlerdir ve onlar da sözleri anlamaktadırlar. Bütün hepsinden sonra, her biri Allah'ın birliğini, O'nun Yaratıcı olduğunu ve her şeyi sağlayanın O olduğunu, her şeyin Efendisi olduğunu, her şeyin [nihai olarak] O'na geri döneceğini, cezalandıran ve affedenin O olduğunu bilirler. Herhangi bir kimse, Allah'ın tavsifi ve zikri olan bu sözleri işittiğinde, kuşatıcı bir sarsıntı ve vecd dolu bur tutku meydana gelir, çünkü bu sözlerden doğmaktadır Sevgililerinin ve Maş'ûklarının kokusu.

Çeşitli yollar varsa da, sadece tek amaç vardır. Ka'be'ye götüren pekçok yollar olduğunu görmüyor musunuz? Bazıları Rûm'dan, bazıları Suriye'den, diğerleri İran'dan, diğer bazıları Çin'den, bazıları da deniz yoluyla Hind'den veya Yemen'den gelirler. Şayet siz yolları düşünürseniz, büyük çeşitlilik ve sonsuz derecede farklılık bulunduğunu görürsünüz, ama siz şayet gayeyi düşünürseniz, hepsinin uyum içinde olduğunu ve hepsinin sadece bir olduğunu görürsünüz. Hepsinin kalbi de Ka'be'ye doğru dönüktür. Hepsinin kalbinin Ka'be'ye karşı, tek bir gönül bağlılığı, aynı tutkusu ve büyük bir sevgisi vardır ve bütün bunlarda zıtlıklara yer yoktur. Gönüllerinin ilgilendiği ne inkârdır, ne de îman, yani gönülleri, kendisinden bahsettiğimiz çeşitli yollarla karışmaz. Onlar bir kere Ka'be'ye ulaşınca, bu tartışmalar, bu mücadeleler, yollar üzerindeki bu farklılıklar ([ki örneğin] birisi diğerine şöyle der: "Sen yanlış üzerindesin, sen bir inançsızsın" ve öteki de ona, aynı tonda yanıt verir), evet bütün bunlar sona erer, mücadelenin sadece yollar konusunda olduğu, ama gayenin aynı olduğu idrak edilir..."

"Özetlersek diyebiliriz ki, bütün insanlar şimdi kalblerinin derinliklerinde Allah aşkını taşırlar, O'nu ararlar, O'na yakarırlar ve her konuda yalnız O'na ümit beslerler, Kâdir-i Mutlak ve bütün işlerinin düzenleyeni olarak sadece O'nu tanırlar. Böyle bir kavrayış, ne inançsızlıktır, ne îman; içsel olarak onun adı yoktur!..

"'Lafızcılar', kendisine yönelinen Mescid-i Haram'ı Ka'be olarak alırlar. Ama, Allah âşıkları ve seçkinleri bilirler ki, Mescid-i Haram,

Allah ile birleşmeyi gösterir..."

"Biçimler dünyasının üstündeki bu birleşmenin anlamını açıklamaya devam ederek, şunu ekler: "Şayet ben, bu inceliği açıklamak zorunda kalsaydım, Allah'a ulaşmış velîler bile, sözümü anlayamazlar, ipin ucunu kaçırırlardı. Öyleyse, ölümlü varlıklara böylesi sırlardan, mistik hallerden söz etmek nasıl mümkün olabilir? ... [Mesela], bir adam, bir minarenin ucundaki bir deveyi görmüyor[sa]; o zaman o, bir devenin ağzındaki bir saç telini nasıl görebilecektir?"[52].

Bu, kim, bir minarenin ucundaki deveyi görebilir ve kim de, devenin ağzındaki saç telini görebilir meselesi değildir. Ama, böylesi bir görüş açısına sahip olanların, gördükleri şeyleri, mümkün olabildiği ölçüde başkalarına açıklama görevleri vardır. Bu gün ulaşılmış olan bilgi, yayınlanmamış metinlerin gün yüzüne çıkarılmasına ve İslâm ile diğer dinler arasındaki unutulmuş ilişkiler tarihinde pekçok bölümün tanıtılmasına büyük katkılar sağlayabilir. Ama, aydınlığında hususî biçimlerin incelenip anlaşılabileceği metafizik esası açıklamak da sûfîlere aittir. Bu demek değildir ki, sadece mükemmel velî kişi, yani *vâsıl* (amaca ulaşmış kişi), dinlerin içsel birliğinden söz edebilir.. O yalnız, [manevî] gerçekleşmesinden ve yaşanılmış tecrübeden sonra söz edebilir, ama, entelektüel sezgiyle donanmış olan diğerleriyse, bütün ışınların birleştiği Merkezi, bütün yolların kendisine çıktığı zirveyi entelektüel olarak sezebilirler. Yalnız böyle bir Merkez vizyonu, dinler arasında gerçekten bir anlamı olacak diyaloğa götürebilir, aynı zamanda onların hem içsel birliğini hem de biçimsel farklılığını, yani bizzat kendisiyle, [diyaloğun], modern insanın manevî yaşamının zenginleşmesine katkı sağlayacağı ve bu insanın içinde yaşadığı, manevî yönden yoksul olan ortamı dengeleyebileceği bu farklılığı gösterebilir..

İslâmla ilgili olarak, diğer dinlerle gerçek bir buluşmanın kapısını açabilmek için gerekli anahtar, daha önce Sûfîlik tarafından temin edilmiştir. Bu anahtarı kullanmak ve yerleşmiş ilkeleri, bugün İslâm dünyasının [da] içinde bulunduğu özel koşullara uygulamak çağımız müslümanlarına aittir. Geleneksel sahîh inanca (orthodoxie) dayanan ve gerçeği yanlıştan ayırdetmeye imkan veren metafizik bir öğretiye

sahip olunarak ancak, dinlerin ciddî bir şekilde araştırılması yolu üzerine serpilmiş olan pekçok tuzaktan kaçınılabilir.. İşte ancak böylesi bir öğreti sayesinde, diğer dinlerle teolojik ve sosyal planlarda çok açık bir karşılaşma için, sağlam bir zemin sağlanabilir..

Sonsuz'a dokunan bu zirvenin görüş açısını elde etmiş olan kimse, başka patikaları izleyen tırmanıcıların, biricik hayat yolculuğu olan bu yolculukta, yine de onun arkadaşları olduğunu kesin olarak bilir. Ondaki bu kesin kanaat, sadece dağın yüksekliği nedeniyle elde etmiş olduğu görüş açısından ileri gelmez, ama aynı zamanda, bizzat Allah tarafından insan için seçilmiş olan bu yolların da, kıvrımları ne olursa olsun, en sonunda zirveye götüreceğini bilmesinden de kaynaklanır. İslâm'la ilgili olarak bu bilgi, İslâmî irfân hazinesinde zaten mevcuttur. Bu hikmeti araştırmak, onu uygun hale getirmek ve gerçek ihtiyaçlarına göre onu kullanmaksa, çağdaşımız olan müslümanlara aittir.

X
SUFİLİK IŞIĞINDA EKOLOJi PROBLEMİ
(Tabiatın Fethi ve Doğu Biliminin Öğretileri)

bir anlamda, diğer dinlerin mevcudiyeti problemi ve tabiatın varlığı meselesi, en yaygın eğilimlerin bakış açısından, Hristiyan teolojisiyle bağlantılıdır; zira, bu teolojik bakış açılarından, her iki problem de, Hristiyan vahyinin yol göstericiliğinden kopuk realitelerle ilişkilidir. Karl Barth ve takipçilerinin, çok kesin bir şekilde, bir "karşılaştırmalı dinler teolojisi"ne ve bir "tabiat teolojisi"ne muhalif veya en azından ilgisiz olmaları tesadüfî değildir. Vahyin diğer formlarını onlara kucaklatabilmek için insanın ufuklarını yayıp genişletmek, tabiatı kucaklamayı da gerektirir; çünkü metafizik bakış açısından tabiat da, Allah'ın, kendi özgün manevî (spiritüel) mesajını aktaran ve kendi hususî manevî metodlarına sahip olan bir vahyidir [1]. Tuhaf olansa, insanın, aynı anda, bu iki problemle yüzleşmiş bulunmasıdır. Fizik olarak yaşayabilmek için bile o, umutsuzca, yeni bir tabiat ve onunla ilişkiler vizyonuna ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde onun, kendisi dışındaki diğer insan topluluklarını daha iyi tanıma ihtiyacı bir yana, bizzat kendisini daha iyi anlamak için diğer dinlerin daha derinden anlaşılmasına ihtiyacı vardır.

İslam'da bu iki problemi çözmek için gerekli olan anahtar, Sufîlikte bulunmaktadır. Geçen bölümde biz, diğer dinlerin varlığının İslam için ortaya çıkardığı problemle ilgilendik. Burada ise, aynı öğretileri, Batı ve aynı şekilde Japonya için çok acil hale gelen, fakat müslüman aydınlar sınıfının (intelligentsia) kahir kısmının dikkatini çekmeyi şimdilik henüz başaramamış bulunan, ama yine de onun için kuşkusuz, yakında çok önemli bir bir problem haline gelecek olan, tabiatın fethi meselesine uygulamamız gerekmektedir [2]. Bu problemi incelemek için, [salt] İslamî bilimden (science) ziyade, genel olarak Doğu bilimlerini incelemek uygun görülmüştür; şu sebeple ki, insanın tabiatla olan münasebetleri bağlamında, bu bilimler arasında çok derin bir ahenk bulunur [3]. Bir de, bu ilişkiler meselesinin ve modern medeniyet tarafından bu alanda kışkırtılan krizin bütün dünyada yansımaları olmaktadır.

Tam da bir nesil önce, bazı ileri görüşlü kimseler tarafından ıssız çöllerde atılan çığlıkların, bugün, şayet tabiata yaklaşım tarzı konusunda dört veya beş asırdan beri Batı Medeniyeti tarafından izlenilen yolda ısrar edilirse, bütün insanlık için meydana gelebilecek yıkıcı sonuçları anlayabilecek kadar akıllı olan pekçok kimsenin savaş [ve mücadele] çığlığı olduğunu açıklamak ilginçtir. Şayet daha dün, [sadece] bazı yalnız çığlıklar, sınırsız olan ve "ilerleme" (progrés) veya "gelişme" olarak iddia edilen bir maddî yayılmanın ardına düşmenin varacağı bir takım tehlikeleri haber verip uyarmışlarsa, bugün pekçok insan, modern medeniyetin en açık hedefi olduğu görülen "tabiatın fethi"nin bir amaç olarak artık önerilemeyeceğinin farkındadırlar.. Tabiatın fethinde insan tarafından elde edilen başarılar bile, çok büyük bir tehlike haline gelmiştir. İnsanın tabiata karşı tek taraflı tutumu ile, bizzat insan yaşamını bozma ve beşeriyeti yıkımla yüzyüze getirme pahasına, nüfusun aşırı artışı ve kitlesel kirlilik tarafından sebebiyet verilen bütün problemler, en azından düşünmeye yetenekli adamları bir an durup, modern bilim ve onun uygulamalarının kendisine dayanmış olduğu tezleri incelemeye sevketmiştir. Tabiatın nesnel bilgisini gaye edinen, fakat manevî ve metafizik bütün değerlendirmeleri bir kenara iten bir bilimin uygulamasında bir şeyler yolun-

da gitmedi. Böyle bir bilimin uygulaması, öyle görünüyor ki, bizzat nesnenin yıkımına katkı sağlamaktadır. Tabiatsa, Batılı modern bilimin teknikleriyle ondan elde edilen ve sonra teknoloji yoluyla ona uygulanan bilgilerin, onun gerçekliğinin bütün bir görünüşünü (aspect), yani gerçekte kendisi olan ve onsuz tam ve ahenkli bir bütün olarak varlığını sürdüremiyeceği vechesini bir kenara itmekte olduğunu haykırmaktadır..

Durumun ciddiyeti sebebiyle, bizim şimdi, şu temel problemle ilgilenmemiz gerekmektedir: Batı'lı bilimi ve onun, "tabiatı fethetmek" bahanesiyle sonu gelmeyen uygulamalarını sınırlamak!.. Bunun için de biz, Doğulu geleneklerin veya bizim "Doğulu bilim" (Science orientale)[4] diye isimlendirebileceğimiz [anlayışın] hikemî [irfanî] öğretilerine müracaat edeceğiz

Her şeyden önce, bu terim ile neyi kastettiğimizi aydınlığa kavuşturmamız gerekmektedir. Bu incelemenin sonlarında, Asya'nın büyük geleneklerinin (traditions), özellikle Çin'in ve Japonya'nın, Hint ve İslam'ın bilimleri bulunmaktadır. Geniş bir kullanımla bu terim, diğer geleneksel bilimleri de içine alabilir, ama burada bizim kendimizi bunlarla sınırlamamız yeterlidir. Bunlar bizatihi aynı olmaktan uzak iseler de, bütün bu bilimlerin hepsinde ortak olan bir temel ilke vardır: Tabiatı metafizik prensiplerin ışığında değerlendirmek veya tabiatı, başka bir görüş açısından, sonsuz derecede muazzam olan bir duyularötesi/üstü (suprasensible) alem tarafından "kuşatılmış ve ihata edilmiş" bir alan olarak etüd etmek.. Bu temel prensip ve doğrudan veya dolaylı olarak, ona bitişik olan diğer pek çok nitelikler sebebiyle, Doğu ilminden kesinlikle, insanlarının farklı görüşünün -Rönesans'tan beri geliştiği ve çağımız boyunca diğer kıtalara yayıldığı haliyle- Batılı bilim ile karşıtlık içinde bulunan bir bilgi derlemesi olarak söz edilebilir.

Öte yandan mevcut incelememizde biz, mesela "felsefe" veya "din" terimlerinden ziyade, bilinçli olarak "bilim" (science) terimini kullanacağız; çok net bir biçimde belirtirsek, çünkü bu incelemede biz, metodu ve bakış açısı değilse de, konusu, Batı'da anlaşıldığı şekliyle "bilim"e komşu olan bir tabiat bilimini ele alacağız. Onlarca se-

neler boyunca, insanlar, Batı bilimini, Sufizm ve Vedantizm gibi formlar içindeki Doğulu maneviyatla karşı karşıya getirdiler ve her birinin, kendi tarzına göre nasıl başarılar elde ettiğini ve neticeler devşirdiğini açıkladılar. Bilhassa Modern oryantalistler tarafından pekçok defa denilmiştir ki, Doğu'nun Batı'dan bilimi öğrenmesi gerekir; şayet Batı'nın Doğu'dan jeoloji veya botanik öğrenmeye ihtiyacı yoksa da, o, -bizzat bazı Batılıların da kabul ettiği gibi- Doğu dini ve maneviyatıyla olan ilişkilerden faydalanabilir. Şayet o, kendi öz manevî mirasını muhafaza etmek ve onu canlandırmak istiyorsa, bizler, Batı'nın Doğu'dan metafizik'i ve geleneksel hikemî doktrinleri öğrenmek ihtiyacında olduğunu itiraf eden ilk kimseler olabiliriz. İşte buradadır, karşılaştırmalı dinlerin ve Batılı mentalitenin aktüel durumunun her türlü derin incelenmesinin muhtemelen açığa çıkaracağı göz alıcı bir hakikat... İşte, açıkca bu sebepten dolayıdır ki Batılıların çoğu Doğu'da, bilhassa Japonya, Hint ve İslam Dünyası gibi, bugüne kadar kendi manevî miraslarını korumuş olan ülkelerde bulunmuşlardır.

Yine de az sayıdaki kimse, Doğu'nun, tabiat bilimleri düzeyinde bile, modern dünyaya sunacak çok kıymetli bir şeyleri olduğunun farkındadır. Birkaç misal nakletmek için diyebiliriz ki, İslam'ın tabiata değin felsefesi ve fiziği, Hint'in simyası (l'alchimie), Çin ve Japon tıbbı ve hatta, ilave edilebilir ki, -Çin'de hala *fung-shui* adı altında takbik edilen toprak falının (géomencie); modern bilimin, şimdi herkes tarafından kendisinden korkulan ekolojik kriz biçimi altında uygulanmasının yaratmış olduğu [kritik] durum hakkında söyleyecek sözleri vardır.

Doğu bilimleri -ki bu alanlarda ihtisaslaşmış bir takım bilim tarihçileri daha duyarlı davranmak ve daha fazla bilgi sahibi olmak zorundadırlar- tamamen, modernlerin gözünde onların başarısızlıkları gibi görünen şeyler sayesinde muvaffak olmuşlardır. Buna karşılık, modern bilim de başarıları yüzünden bir anlamda akamete uğramak riskiyle yüzyüzedir; özelliklle de teknoloji ve "tabiatı fethetme" ruhuyla uzlaşması yüzünden.. İşte bu büyük çıkmaz karşısında Modern dünya, sadece bütün Doğulu geleneklerin açık bir biçimde özü ve başlıca temeli olan ve bütün geleneksel bilimlerin ilkelerini ihtiva eden Doğu maneviyatı ile metafiziğine değil; o aynı zamanda, tabiata ilişkin

olarak Doğu bilimlerinin içermekte olduğu dünya anlayışı tarafından sağlanılan iyileştirici güce de muhtaçdır!..

Şimdiye kadar, eğitimli (instruit) okuyucu, hemen hemen, Doğu bilimlerinin benimsediği dünya konseptini ciddiye alma imkansızlığı içinde bulunmaktadır ve Batılı "entelektüel" çevrelerin büyük bir kısmındaki durum da budur. Batı bilimi, bütün diğer mümkün tabiat bilimlerini inkar ederek (bu müphem kelimeye hangi anlamı verirsek verelim) "ilerledi" (progressé).. Onun monolitik [tek parçalı] ve monopolist [inhisarcı, entegrist] karakteri, kendisi hakkında sahip tasavvurun bir parçasını oluşturur ve bu da [üstelik], dünyada hiçbir mantık, başka bilim formlarının da olabileceğini kabul etmeyi reddetmezken, böyledir.. "Modern bilim" şeklinde ifadelendirilen özel zihnî (mentale) etkinlik biçimine atfedilen kibir öyle bir şeydir ki, kendisine göre gerçek bilim olması gereken şeye uygun düşmeyen herşeyi, "sahte bilimler/bilimsiler" (pseudo-siciences) alanına sürgüne gönderir. İşte bu nedenledir ki, Batı'nın resmî bilim anlayışından ihraç edilmiş o kadar çok şey vardır ki, bunlar, gizemli (occultes) bilimler biçimi altında yeniden ortaya çıkarlar ve modern bilim de onlara karşı koymada yetersiz kalır. Modern bilimin [kendisince] bütüncü (totalitaire: bütün gerçeği kuşatıcı ve ifade edici) karakteri, insanların büyük çoğunluğunu aldatmıştır; onlar, hiçbir çekince koymadan onun kavramlarını kabul etmekteler ve güvenilir başka bir bilgi türünün var olabileceğini kabul etmeyi reddetmektedirler. Böyle bir neticeyle de, "resmî bilim" dışındaki bu şeylere ilgi duymak, budanmış ve sakat bir gizemcilik (occultisme) biçimini almaktadır. Doğu geleneklerinin ve onların bilimlerinin gerçek manasını anlayan nadir Batılılardan birisini zikretmek gerekirse: "Bu, gerçeğe aykırı/haksız olarak [kendisince] bütüncü bir bilimin, yani kendi öz sınırlarını bilmeyen ve bizzat bu sebeplerden ötürü de, bu sınırların ötesinde bulunan şeylere ulaşamayan bir bilimin keşifleri ve icatları ile kendisini oyalamayı terkeden adamdır"[5].

"Bilim" (science) ve "sahte bilim/bilimsi" (pseudo-sicience) terimleri, biraz daha yakından incelenmeye değer görünmektedirler. Simya (alchimie) veya kutsal coğrafya veyahutta toprak falı (géoman-

cie) gibi geleneksel metal ve mineral bilimine, modern dilde sahte bilim/bilimsi (pseudo-science) denilmektedir ve hiç kimse de [maalesef], onun temelinde bulunan prensipleri inceleme kaygısı duymamaktadır! Mesela, bugün bilim diye adlandırılan şeyi, modern insanın farklı mimarlık veya inşaat mühendisliği projeleri altında tatbik ederek, çirkinlik ucûbeleri meydana getirdiği; öte yandan, kutsal coğrafyanın ve toprak falı'nın sözde "sahte-bilimleri (!)"ni tatbik ederek de Çinliler'le Japonların, Farslılarla Arapların, hayal edilebilecek en güzel âbide, bahçe, şehircilik anlayışından (urbanismes) birkaçını vücude getirdikleri inkar edilemez! Kimya ve simyanın da, kendileriyle ilgili [bu kabilden] pek çok uygulamasından söz edilebilecektir.

Bir tanesi "gerçek bilim" adıyla onurlandırılıp diğeri de, "sahte-bilim/bilimsi" adı altında aşağılanan bu iki tip bilimin ürünleri önünde bulunulduğunda, insan tabiî olarak, Batı'da cari olan bozulmuş haliyle değil de, geleneksel uygarlıklarda mevcut olduğu şekliyle sözde sahte-bilimin dikkate aldığı, ama modern resmî biliminse savsaklanmasına izin vermiş olduğu bir tabiat perspektifi (aspect) bulunduğunu hisseder. İşte, tabiatın bu niteliksel ve manevî unsurudur Japon veya Fars bahçesine ve Doğulu bilimlere istinat eden benzeri diğer eserlere aksetmiş olan güzelliğin kaynağı; ve açık bir biçimde bu elemandır Modern bilimin yaratımlarında eksik olan! Zaten, bu niteliksel unsur kesin olarak bizzat tabiatın içinde mevcuttur ve o, yine kesin olarak modern teknolojinin ürünleri içinde bulunmamaktadır. Bundansa, tabiattaki müşahede edilen güzellik ve ahenge aksetmiş olan niteliksel unsurun ontolojik bir görünüm olup, hiçbir tabiat biliminin, risklerine ve zararlarına katlanmayı göze almaksızın, onu bir kenara itemeyeceği neticesi ortaya çıkar.. Yine (yeryüzündeki hayat zinciri veya birliğinden ayrılmayan) bu [düzenli] karmaşıklık (complexité) unsurudur -biyolojik zaviyeden bile olsa- toplumun gücünün ve yaşamasının kaynağı!. Buna karşılık, bu niteliksel ve manevî unsurun bulunmayışı sebebiyle, teknolojinin aynı karmaşıklığı, tamamiyle farklı olan bir karakterdedir; bunun neticesinde, teknoloji, her geçen gün, teknolojik toplum için daha fazla bir tehlike ve zayıflık kaynağı haline gelmektedir.

Doğu ve Batı bilimlerinin kaynaşmasından bahseden kimselerin, çağımızda, kesin olarak böyle bir şeyin olmadığını bilmeleri gerekir[6]. Ve böyle bir şey de, modern bilimin tutumu şu anda olduğu gibi kalmaya devam ettiği sürece olamayacaktır. Gerçekteyse, böyle bir kaynaşma ancak, modern bilim kendi monopolist [inhisarcı, entegrist] tutumunu terketmeyi kabul ettiğinde meydana gelebilecektir; o zaman belki, nesnelerin niceliksel görünüşünü olduğu gibi, tabiattaki niteliksel ve manevî unsurları da kucaklayacak bir bilim gelişebilecektir. Böyle bir bilim zorunlu olarak, nisbî olanın nisbîliğini algılayabilecek ve realitenin tüm maddî planının da, onu kuşatan duyularüstü (suprasensibles) ve biçimlerüstü (supraformels) dünyaların önünde bir toz zerreciği olduğunu anlayabilecek olan bir metafizik ve kozmolojik öğretiye istinat edecektir. O zorunlu olarak, kendisini, bu tabiata hakim olmak ve onu fethetmek arzusuna vermekten ziyade, tabiatı temaşa (contemplation) tavrıyla da bütünleşecektir. Böyle bir arzuysa kuşkusuz, doğrudan doğruya, onu kuşatan realiteye dair her türlü bilgisine rağmen, modern insanın hala bu realitenin temel bazı yönlerini bütünüyle bilmediği olgusundan kaynaklanır.

Batı biliminin uygulanmasıyla pek çok alanda sebebiyet verilmiş olan güncel problemlerin çözümüne Doğu biliminin (science orientale) sağlayabileceği katkı, eşyanın birliği ve [aralarındaki] içsel münasebet meselesiyle (probleme) açıklanabilir. Sûfî doktrinin merkezinde bulunan bu yalın prensip, muhtevasını burada analiz etmeye açıkca başlayamadığımız Doğu biliminin bizzat tabiatı üzerine de ışık tutacaktır.. Buraya kadar, modern bilim bilhassa, tabiatın farklı kısımları arasındaki içsel münasebete sırtını dönerek ve onu analiz edip parça halinde teşrih etmek için, tabiatın her parçasını ayrıştırarak başarılı olmuştur. İdeal bakımdan, Newton fiziğine göre, bir cismin düşmesi incelenirken, o cisim üzerine etki eden çekim güçleri ancak, şayet maddî evrendeki diğer bütün madde parçacıklarının kütlesi ve uzaklığı bilinirse, hesaplanabilmektedir. Böylece, yalnız Newton yasalarını söz konusu basit duruma uygulayarak, kesin bir rakama alaşabileceğiz.. Bu metod kuşkusuz bir takım neticeler sağlamıştır, ama o son derece aslî olan bir şeyi, yani bir cismin basit bir düşme hadisesinin, Pla-

ton'un *eros*, İbn Sînâ'nın da *'ışq* olarak isimlendirdiği bir güç sayesinde, evrendeki bütün parçacıklarla bir ilişki içinde olduğu temel hakikatini yitirmiş ve ihmal etmiştir[7].

Bir zamanlar, nesneler arasındaki bu münasebet perspektifini gözden kaçırmak, metamatiksel bir kesinlikten elde edilebilecek yararla karşılaştırıldığında, pek fazla önemsenmiyordu. Ama, bu kısmî tabiat bilimininin uygulamasının bizzat tabiatı öylesine tahrip ettiği ve bizi de çok korkunç musibetlerle tehdit ettiği; bundan başka bir de ekolojistlerin, bütün doğal çevrenin, şayet diğer parçalarla orantılı olmazsa hiçbir şeyin işlemeyeceği son derece kompleks, ama ahenkli bir bütün olduğunu keşfettiği şu anda ancak böyle bir gözardı ediş ve ihmalkârlığın gerçekten ne denli korkunç olduğu görülmektedir. Onca zarara yol açtıktan sonra ancak şimdi, yaşayabilmemiz için, doğal çevremizin bu ihtiyatsızca yıkımını ve ihtiyaçlarımızı temin eden kaynakların bu talan edilişini durdurmamız gerektiğinin farkına varıyoruz biz!. Bu olgu karşısında şunu düşünmek zorundayız: İhtiyaçlarımız ile onları sağlayan kaynaklar, bizzat kendisine dayatmış olduğu sınırlamalar yüzünden, aktüel tabiat bilimlerinin tamamen anlayabilmeyi başaramamış olduğu bir tarzda, tabiatın canlı ve cansız diğer parçaları ile karşılıklı bir bağımlılık [ilişkisi] içindedirler.

Batı'da, John Donne gibi bir şair, coşkulu ve tutku dolu eserlerinin birinde şunu yazabilmiştir: "*Hiçbir insan, kendi başına [bağımsız] bir Ada değildir; her insan, Kıta'nın bir parçası olup, Ana Kara'dan bir parça oluşturur; şayet Okyanus bir toprak keseği götürürse, Avrupa da bundan ötürü küçülür*". Burada o [John Donne], insanlığa (humanité) yönelmektedir, ama onun vizyonu, bir parçası da insan olan tüm yaratılış alemini kesinlikle hesap dışı tutmamaktadır. Daha sonra, Wordsworth gibi romantik şairler, tabiatın bütün formları içine sinmiş ve sayesinde, bu formların birbirleriyle bütünleşmiş olduğu ruhun bilincini; yani, aşağıdaki mısraların da gösterdiği gibi, insanı bir sonsuzluk hissine götüren bilinci tasvir etmişlerdir:

"*Odur işte, yüce hissine sahip olduğumuz,*
Hem de son derece derinliğine nüfuz etmiştir her şeyin içine,

Ve dâim olan, batan güneşlerin ateşinde,
Okyanus çemberinde ve titreyen havada,
Mavi gökte ve insan varlığının ta ruhunda;
Ruh ve hareket, ki kendisidir sadece eyleme geçirebilen
Düşünebilen her şeyi, ve düşüncenin kendisine yöneldiğini,
Yine de, her şeyin arasından akıp gitmekte olan.."[8].

Resmî Batı Bilimi bütün bunlarda sadece, "bilim"le hiçbir ilgisi olmayan şiirsel imajlar görmektedir; ve bizzat tabiatın manevî vechesi ve bütün parçaları arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinde yazmakta olan Shelley ve Novalis gibi diğer romantik şairlerin eserleri için de aynı durum söz konusudur. İşte ancak şimdi ekolojistler, şairlerin bu görüşlerinin "bilimsel" karakterini anlamaktadırlar!. Fakat, modern bilim adamlarında uygun metafizik bilgiler olmadığı ve bir de, entelektüel olarak kendisine dayanacakları diri bir irfanî geleneğe sahip olunmadığı için, Donne, Wordsworth ve diğerlerinin şiirsel bakımdan açıklamış oldukları şeye, ne o zaman ne de şimdi hala, sağlam bir entelektüel temel sağlamayı başaramadılar [9]. İşte bu nedenledir ki, böylesi yollarla, Batı bilimini -aynı zamanda varoluşun farklı düzeylerine işaret eden- fenomenler arasındaki karşılıklı ilişkiyi ciddiye alma imkanını ona verebilecek kadar köklü bir biçimde dönüştürebilmek için, vasıtalar keşfedilemez!

Ancak Doğu bilimlerine doğru yönelmemiz gerekir, fenomenler arasındaki karşılıklı ilişki prensibinin merkezî rol oynadığı bir dünya vizyonunu keşfedebilmek için.. Geleneksel tabiat bilimleri, -İslamî irfan (gnose) üstadlarının da açıkladıkları gibi[10], doğrudan "İlahî İlke"nin tevhidinden kaynaklanan tabiattaki birliği ortaya çıkarmaktan ziyade, onu bilerek tanıtmak gayesiyle birlikte bulunurlar. İslamî bilimlerin durumuna gelince, tevhîd (*et-tevhîd*), dünyanın İslamî kavranılışında her şeyin kendisi etrafında döndüğü merkezî eksen olduğu için, Tevhîd'in manası her şeye ve her türlü bilgi biçimine işlemiştir. Hinduizm'de de, *darshanas*'lardaki geleneksel muhtelif bilimler, görünüş bakımından birbirlerinden bağımsız olmalarına rağmen, bütün eşyanın karşılıklı ilişkisi [anlayışı] üzerine dayanırlar ve bilginin ge-

lişiminde bir takım merhaleleri betimlerler.. Çin ve Japon geleneklerine gelince, onlarda da, "*onbin şey*" ("dix mille choses")[11] kendi aralarında birbirlerine bağlıdırlar ve tabiat bilimlerinden her biri, şu veya bu şekilde, aynı anda hem göğü hem yeri, onlar arasından da, bu polariteyi aşan birliği yansıtıyor ise de, [bu onbin şey] gerçekte bütüne aittirler.. Çinli yaşlı bir bilge, *Sêng-chao*, bir keresinde şöyle demişti: "*Gökyüzü, yer ve ben, aynı köklere sahibiz, onbinlerce şey ve ben, tek bir cevherdeniz* (substance)". "*Varlığın aşkın birliği*" [şeklindeki] metafizik prensibi yansıtan, bütün şeylerdeki [bu] kök birliğinin sezilişi, Doğu tabiat bilimlerinin temel ölçütüdür (matrice).

Geleneksel medeniyetler ve onların bilimlerine gelince, İslam, Doğulu gelenekler ile Batı arasındaki aracılık rolü sebebiyle, özel bir yer işgal etmektedir. Coğrafik olarak, dünyanın orta kuşağında yer aldığı gibi, entelektüel ve manevî olarak da, Doğu'nun zihnî iklimi ile, Hint ve Uzak Doğu dünyalarının entelektüel iklimi arasındaki yolun tam ortasında bir konum işgal etmektedir. Diğer pek çokları arasında, bilhassa bu hakikate imada bulunmaktadır Kur'an, müslüman halktan "*orta ümmet*" olarak bahsettiğinde [12]..

III/IX. asırdan X/XVI. asra kadar, yedi asır boyunca, hatta daha sonra da büyük bir iştiyakla gelişmiş ve serpilmiş olan İslamî bilimler, bir yandan, Orta Çağ ve Rönesans evreleri içinde Batı bilimi ile, diğer yandan da, Hind ve Çin bilimleri ile derin bir biçimde irtibatlı idiler. Gerçekte İslamî bilim, tarihî bakımdan hem tekevvününde, hem de müteakip gelişmesinde bu farklı ilimlerle irtibat halinde olmuştur. İslam, bu terime hangi anlam verilirse verilsin, [gerçek] bilim olarak değerlendirilmesi gereken bir bilim; yani, modern Batı bilimi en sonunda bütünüyle farklı bir görüş açısı benimsemesine rağmen, onsuz Batılı bilimin muhtemelen hiç gelişemeyecek olduğu bir bilim yaratmıştır. Ama öte yandan İslamî bilim, evrenin manevî görünüşünden bağımsız seküler bir bilim de kurmamıştır. Bu bilim çok özenli bir şekilde, maddî ve manevî olana karşılıklı olarak hak ettikleri [değeri] vererek, sayesinde tabiat bilimlerinin, muhakemeye dayalı her türlü düşünceyi aşkın bir hikmetle bütünleşmesinin sağlanmış olduğu bilgi ve varlık hiyerarşisini de hep akılda tutarak, eşya arasındaki

nisbetleri devam ettirmiştir. Bundan başka, en büyük müslüman alimlerin çoğu daima, tabiatın tefekkürî ve tasavvurî görünüşünün bağrında diskürsif ve analitik bilimleri de geliştirmiş olan sûfîler, ehl-i irfan kimseler (*'ârifs*), kelâmcı ve geleneksel filozoflar (*hakîms*) idiler[13]. Hepsi büyük alim ve mistik filozof olan İbn Sînâ'dan Nasîru'd-Din Tûsî ve Kutbu'd-Dîn Şîrâzî'ye kadar, bilimler tarihinde, Çin'in, Japonya'nın ve Hind'in mütefekkir bilgeleriyle pekala kolayca bir arada bulunabilecek, manevî görüş (vision) sahibi de olan meşhur ilmî şahsiyetlere rastlarız.

İslam'ın bağrında, hiyerarşik olarak düzenli, görüş ve metodları Hint, Çin ve Japon geleneklerinin saf hikemî (sapientielles) doktrinlerine benzeyen Sûfizm'den; Orta Çağ Avrupası'nın temel felsefî geleneğine yakın olan, yanlış bir anlama neticesinde de olsa, modern rasyonalist felsefenin kendisinden neşet ettiği *Peripatetik* [14] [Meşşâî, Aristotelesçi] ekole kadar, pekçok entellektüel anlayış (ecoles) gelişmiştir. Aynı şekilde, tevhîd doktrininin İslam'daki merkezî [önem ve] karakteri sebebiyle, Doğu bilimlerinin temelinde bulunan tabiatın birliği ilkesine, onu sezgisel (intuitif) çerçevede olduğu gibi aklî çerçevede de sergilemiş olan İslamî bilim içinde [de], dikkat çekici bir israrla işaret edilmiştir. İşte bu nedenledir ki, İslamî bilim, Batı düşünce tarzıyla (modes) beslenmiş olan ruhlara, Hint ve Uzak Doğu hikmetlerinin eserlerinde genel olarak bulunan saf metafizik ve akılüstü perspektiflerden daha fazla yakındır. Ama [farklı olarak] sadece, sunuş yöntemleri ve saf hakikate yaklaşım vasıtaları söz konusudur.. Daha önce de dediğim gibi, Doğu bilimleri, esas olarak kendi tabiat görüşleri ile, bu görüşe dayanan bilim ilkeleri konusunda [kendi aralarında] birleşmişlerdir.

Batı biliminin içine dalmış olduğu krizi çözmeye yardım etmek için Doğu bilimine yönelmek zorunluluğunu yeniden belirtirken, şunu söylemek lazım: Modern ekolojistler, bütün çevremizin, her şeyin kendisine bitişik olduğu kompleks [düzenli biçimde karmaşık] bir birlik olduğunu kavramışlardır; ama böyle bir şeyin gerçekleşmesi ancak, realitenin psikolojik ve manevî boyutlarını ve en sonunda, var olan her şeyin Kaynağı'nı da kuşatırsa tam olur.. Cansız nesnelerin

canlı şeylerle irtibatlı olduğunu ve her şeyin bu maddî dünyanın bir parçası olduğunu kavramak, pek tabiî ki, güzel bir şeydir, ama, varlık (l'être) durumları arasındaki metafizik münasebet prensibini, yani "*varlığın her aşağı durumu, gerçekliğini kendisinin üzerinde bulunan ve kendisinden ayrılması olanaksız olan durumdan alır*" biçimindeki münasebeti her adımda aklında tutmalıdır; bu prensip, asla ne inkar edilebilir, ne de iptal edilebilir. Şayet yeryüzü küresi şimdi düzensizlik ve kaos ile tehdit ediliyorsa, bu açıkca, pekçok asırlar boyunca Batı insanının salt bir yeryüzü varlığı olarak kalmayı denemiş olması ve yeryüzü alemini, onu aşkın olan (transcende) her türlü realiteden kesip ayırması yüzündendir.. Yoksa, tabiatın, sözde fetih bahanesiyle kutsallık belirtilerinden sıyrılması (profanation) ve tamamiyle seküler bir tabiat biliminin gelişmesi mümkün olamayacaktı..

Bu olurken, şayet nedeni ortadan kaldırılmazsa, tabiat sahasındaki bu bozukluğu düzeltmek imkansızdır. Bu nedense, varoluşun yeryüzü durumunu, onu aşkın (transcende) her şeyden ayrık ve soyutlanmış olarak görmek girişiminden başka bir şey değildir. Şimdiki ekolojik düşünceler, ayrımcı ve bölümlenmiş (compartimentées) tabiat araştırmalarının yol açtığı bazı engellerleri ortadan kaldırabilirler, ama bunlar bizzat insanı da kuşatan derin problemleri çözemezler, çünkü kesinlikle insanın kendisidir, biyolojik olmayan tabiat faktörlerini devreye sokarak ekolojik dengeyi bozmuş olan! İnsanın göğe [Tanrı'ya, ilahî olana] başkaldırısı, yeryüzünü kirletti; ve yalnız, göğe karşı olan bu başkaldırının sona ermesi yeryüzündeki durumu tamamiyle düzeltmeyi başarmaya izin verecektir. Sadece, insanlığın gerçek dinî gelenekleri çerçevesindeki bilgin ve derûnî/sezgisel düşünce sahipleri tarafından yeryüzüne yansıtılan göğün nuru tabiatın ahengini ve güzelliğini koruyabilir, onun kozmik dengesini sürdürebilir. Bu hakikat anlaşılmadığı sürece, tabiat ile barış içinde bulunmak için gösterilen bütün çabalar başarısız olmaya mahkumdur; hatta bunlar, şurda ya da burda belli bir trajedinin meydana gelmesine mani olarak, kısmî bir başarı elde etseler bile!..

Yine tekrarlıyorum, *yalnız, temel ilkeler olarak metafizik prensipleri benimsemiş olan Doğu bilimi insan ile yeryüzü arasındaki ahengi yeniden ku-*

rabilir; bu da önce, insan ile gökyüzü [Tanrı] arasında ahenk kurarak ve böylece de, insanın tabiata karşı olan doymak bilmez tutumunu -ki, tabiat kaynaklarının aşırı bir şekilde sömürülmesinin temelinde bu tutum vardır- derûnî/sezgisel tefekkür (contemplation) ve merhamet ile birleşip onlara dayanan bir tutum ile değiştirerek başarılabilir.. Sadece [sahih, ilahî] gelenek dönüştürebilir yeryüzünün talancısı insanı, İslamî terminolojiyle, "Allah'ın yeryüzündeki nâibi" (*halîfetu Allâh fi'l-ard*) haline [15]..

Şayet, bugünkü bağlamda ne yapmak gerektiği sorulursa, bilgi planında, içinde, niceliksel tabiat bilimlerinin birbirleriyle bütünleşebileceği çok yüksek bir tabiat bilimini araştırmak gerekir, diye cevap verilebilir. Bu da ancak, bu bilimlerin son tahlilde kendisine dayanacakları zorunlu metafizik prensiplerin bilgisiyle gerçekleşebilir. Eylem planında ise bu, her şeyden önce, içinde bulunulan durum ne olursa olsun, bütün zamanlarda hakikate, dinî prensibe göre davranılması [gereğine] işaret edecektir. Ümitsiz bir biçimde, sıkça yöneltilen, "Etkinlikte bulunmanın halâ bir anlamı var mı?" sorusu, F. Schuon tarafından verilenden daha mükemmel bir cevap alamayacaktır: "Buna şöyle cevap vermek lazım: Biz bundan önce böyle bir etkinliğin değerini veya neticesini tahmin edemiyorsak da, *hakikatın kabul edilmesi ve hakikat adına sarfedilen bütün çabalar asla boşa gitmezler. Zaten tercih hakkımız da yok. Hakikatı bir kere öğrenince, onda yaşamamız ve onun için savaşmamız gerekir, ama ne pahasına olursa olsun, kaçınmamız gereken şey, kendimizi hayallerle oyalamamızdır. Hatta belli bir anda, ufuk olabildiğince karanlık gibi olsa da, şunu unutmamak gerekir ki, kaçınılmaz olarak yakın bir gelecekte zafer, ister istemez dönüp bir kez daha bizim olacaktır.* Bizzat karakteri sebebiyle, hakikat bütün engelleri yener, alteder: *Vincit omnia Veritas*"[16].

Tabiata gelince, Sûfizm'i veya, daha genel bir şekilde, metafizik ve Doğu tabiat bilimlerini kavrayan kimseler için hakikate uygun düşen rolleri ve görevleri, bilgilerini [başkalarına] açıklamak, tabiatı sevmek ve ilahî Sonsuz-imkanlılığın tezahürlerinin nihayetsiz sûretlerini temâşa ve tefekkür etmektir. Böyle bir tutum, kendi içinde, [her şeyden önce] dünyaya karşı çok büyük bir iyilik olacaktır, zira o, tabiata karşı bir başka tavrın: Fizik olarak bile yaşayabilmesi için ümitsiz biçim-

de muhtaç olduğu bir tavrın mümkün olduğunu, modern insan için, aşikar bir hale getirecektir. İçinde, sûfî şairlerin, bilhassa da Fars Dilinin şairlerinin, asırlar boyunca tabiatın güzelliklerini, içinde insanın serinlediği ve yenilendiği o cennetin güzelliklerinin yansıtıcısı olarak dile getirdikleri İslam gibi kültürlerden gelen insanların, evet bu insanların, çağımızda oynayacakları çok özel bir rolleri vardır. Bir o kadar da, tabiatın en derin idraki ile birleşmiş üstün nitelikli sanatsal yeteneklerinin, melekler aleminin yankıları olarak tavsif edilebilecek şeyleri, yeryüzü doğasının bizzat formları içinde meydana getirmiş olduğu Japonlar hakkında söylenebilir [17]; Japon sanatçılar, hemen hemen, cenneti yeryüzüne tam anlamıyla indirmeyi başardılar [18]. Kendilerine böyle bir görüş (vision) bahşedilmiş olan herkes, bizzat kendilerine sadık kalmak ve kendi öz kültürlerinin geleceği için son derece kıymetli olan metafizik ilkeler gibi, geleneksel tabiat bilimlerini de korumak zorundadırlar. Onlar, bu prensipleri bütün dünyaya oldukça iyi bir biçimde tanıtmak zorundadırlar da; ve bu öğretileri ondan yararlanmak için arayan diğerleri için de bu böyledir. Diğer pek çoğunda olduğu gibi, bu hayatî meselede de, Doğu'nun geleneksel kültürleri, her şeyden önce kendi öz prensiplerine, daha önce hiç olmadığı kadar sadık kalarak, dünyaya en büyük hizmetleri sunabilirler. Bu çabada onlar, nihaî başarıdan emin olabilirler, zira onlar, Kur'an'ın da dediği gibi, hakikate dayanmaktadırlar: "*De ki: Hakikat geldi, yanlış kayboldu! Yanlış, daima kaybolmaya mahkumdur*"[19].

XI
İSLAM MODERN DÜNYAYA NE SUNABİLİR?

Günümüzde sık sık, modern dünyaya artık uymayan öyle düşünceler veya öyle şeyler söylenmektedir ki, kalıcı bir değeri olan düşüncelerin ve öğretilerin temel gerçekliği unutulma riskiyle yüzyüze gelmektedir; Modern Dünya'nın gerçek gereksinimleri ihmal edildiğinde, bu düşüncelerin bu gereksinimler için sahip olduğu gerçeklik ve uygunluk bile unutulmaktadır. Yüzeysel değişimlerin bu burgacı içinde günün modasına uygun olmayan her şey, önemsiz ve değersiz görülmektedir. Ama gerçekteyse önemsiz ve değersiz olan şey kesinlikle, insanda değişmez bir şeye çağrıda bulunduklarından insanlar için daima bir anlamı olmuş olan ebedî ve daimî hakikatlerin ihmal ve reddedildiği bu düşünce iklimidir. Şayet bütün bir modern insanlık, dinin ebedî hakikatlerinde ve tüm asırlar boyunca hikmet sahibi kimseler tarafından geliştirilmiş ve uygulanmış olan hikmette artık bir anlam görmüyorsa, bu entelektüel görüş kaybı, özellikle insanlığın bu kısmının varlığının da artık fazla bir manasının olmamasından ileri gelir. Modern insan, ne bizzat kendisini, ne de nesneleri eksik kavrayışını çok ciddiye almadığından (ki bu, modern insanın varoluş-

sal (existentielles) güçlükleri olarak adlandırılır), o bizzat kendisine [böylesi] eleştirel ince bir anlayışı uygulamaya ehil değildir; o, gerçekte insanî varlığa layık olan şeylerin biricik hakemi ve ölçütü konumunda olan sahîh ve gerçek bütün dinlerin ihtiva ettiği, vahyedilmiş objektif hakikati eleştirmekle yetinir.

-Diğer bütün sahîh dinlerin olduğu gibi- İslâm'ın modern dünya için uygun oluşu, birinin diğerine ontolojik önceliğinin ışığında tartışılmak zorundadır. Yani İslâm -veya daha genel olarak, din- mutlak olarak Gerçek olandan gelir ve Semâ'nın mesajıdır, halbu ki âlem, bu niteliğiyle, daima görelidir ve, ister eski isterse modern olsun, daima "âlem" (geleneksel İslâmî terimle, 'dünya') olarak kalır. Modern dünya, geleneksel dinî tasavvurun kendisine yönelmekte olduğundan daha az bir "dünya" değildir. Hakikatte o [modern dünya], tarihte bilinen diğer bir başkasından daha fazla, Değişmez ve Daimî Olan'dan uzaklaşmıştır ve onun, sonuç olarak, Değişmez Olan'ın mesajına bir kez daha büyük bir ihtiyacı vardır[1].

İslâm, kesin olarak böyle bir mesajdır. Bu, göreli olanın labirentinde başıboş dolaşmasına son vermeye ve Mutlak Olan'a, Bir Olan'a doğru yönelmeye onu davet etmek için, doğrudan doğruya Mutlak Olan tarafından insana yöneltilmiş bir çağrıdır; o, insanın içindeki değişmez ve daimî olan her şeye yönelmektedir[2].Ve o, böyle bir mesaj olduğu içindir ki, insan insan olarak kaldığı sürece, bütün âlemler ve bütün kuşaklar için uygundur. Bu gün, çok uzun süre XIX. yüzyıl [pozitivist] devrim tarafından hakimiyet altına alınmış olan Batı üniversite çevrelerinde bile, bazı alimler, insanın ve onun ihtiyaçlarının daimî doğasını yeniden keşfetmeye ve kabul etmeye, dikkatlerini, İslâm mesajının çok doğrudan olarak kendisine yöneldiği kalıcı/daimî unsurlar üzerinde yoğunlaştırmaya başlıyorlar[3]. İnsanlar doğarlar, yaşarlar ve ölürler; onlar hiç durmadan, hayatlarının hem başının *alfa* hem sonunun *omega* ve, hem de [bu ikisi arasındaki] sürenin anlamını araştırıyorlar. Beslenme ve barınma ihtiyacı kadar aslî olan bu anlam araştırması. gerçekte Nihâî, Mutlak [Gerçek]'in araştırılmasıdır; bu arayış insan için, onun besin gereksinimi kadar süreklidir. Oysa ki din, kesin olarak bu anlamı getirmektedir; bir anlamda o, kozmik te-

zahürün sonsuz çokluğu ile geçici yeryüzü var oluşunun belirsizliklerinin meydana getirdiği fırtına içinde bir sığınaktır.. İslâmî duâların, bazı müslümanlar tarafından, günlük hayat fırtınası içinde bir sığınak (*melce'*) olarak değerlendirilmiş olması tesadüfi değildir. [Şu halde] İslâm'ın mesajı, insandaki, bu manevî "sığınak" ve insanî varlığına bir anlam verme ihtiyacı kadar sürekli ve kalıcıdır.

Daha hususi bakış açısından ise, İslâm, modern dünyaya özgü hastalıklardan birini, kısaca, nesneleri manevî anlamlarından soyutlamaktan ibaret bir süreç olan, aşırı dünyevîleşmeyi (sur-sécularisation) tedavi eder. Batı'da daha önceleri seküler olarak değerlendirilen şey, yönetim ve yasanın maddî alanıydı, halbu ki Orta Çağ'da ve gerçekten de çok yakın bir zamana kadarsa, maddî / geçici olan bile, insanlar geleneksel politik kurumları yaşattıkları sürece, dinî bir anlamı hep muhafaza etmiştir[4]. Sonra, seküler felsefe ve bilim biçimi altında "düşünce" dünyevîleşti, sonra onu, bütün bu alanlarda sanat takip etti ve şimdi de, aynı eğilime en sonunda dayanamamış olan din! Rönesans başkaldırısı daha önce bu süreci, özgürlüğü fethetmek için ilerici bir hareket olarak sunmuştu, ama şimdi bu hareket öylesine tehlikeli bir çıkmaza varıp saplandı ki, pek çok kimse Rönesans'ın neyi mümkün kıldığının farkındadırlar; bu sadece, insana açık biricik hürriyete: Manevî özgürleşme hürriyetine ulaşma imkanını yitirme özgürlüğüdür!. İster haricî doğa güçleri olsun, isterse içsel tutkular, bize başkasından hürriyet gibi görünen her şey, artık kölelikten başka bir şey değildir!.

Bu aşırı dünyevîleşme ve şu anda anarşiye bitişik olan bu olumsuz hürriyete karşı İslâm, tamamiyle kutsal olan bir hayat görüşü ve yükseğe, Sonsuz Olan'a doğru açılabilmek için İlâhî İrade'ye boyun eğme ile başlayan, bir hürriyet sunmaktadır. Gerçekten de, müslüman milletlerin dilinde, kutsal ile kutsal dışı veya maddî alan arasında hiçbir ayırım yoktur; böylesi kavramları açıklayan herhangi bir terim bile mevcut değildir[5]. Hayatın bütününü kuşatan İlahî Yasa (*Şerî'a*)'ya göre, bütün insanî etkinlikler aşkın bir boyut kazanmakta olup kutsal kılınmıştır ve bizzat bununla bir anlam kazanır. Açıkça bu, *Şerî'at*'ın kabul edilip uygulandığı anlamına ve netice olarak da, insanî tabiat pers-

pektifinden, bir fedakârlığa katlanıldığı manasına gelir, fakat "fedakârlık" (sacrifice) kelimesi, harfi harfine "kutsal kılma" -*sacrum facere*- anlamını değilse, neyi gösterir ki zaten?! İlahî Yasa'nın (*Şerî'a*), müslüman cemiyet tarafından ne ölçüde uygulandığını ve günümüzde, tesirinin bazı müslüman topluluklarda zayıflamış olduğu bölgelerde dahi, meydana getirmiş olduğu davranışların nasıl devam ettiğini görmek, bir gayr-i müslim için, [işte bu nedenle] daima şaşırtıcıdır[6].

Şerî'at'ın kalbinde, nebevî hadise göre, dînin desteği ve direği (*ruknu'd-dîn* veya *'ımâdu'd-dîn*) olan İslâmî günlük ibadetler veya *salât* (Farsça ve Urduca *namâz*) yer alır. Oysa ki, bu ibadet etkinliğinin, Hristiyanlık gibi diğer dinlerin ferdî duâlarına değil, ama topluca yapılan Komünyon gibi bir ayine uygun düşen bu ibadet etkinliğinin dikkat çekici özelliklerinden birisi de, onun, her yerde ve herkes tarafından yapılabilir olmasıdır. Bazı dinlerde özel bir sınıfa bırakılmış olan ibadeti yönetme görevi, İslâm'da, müslüman cemaatin üyelerine, coğrafik olarak burada birbirlerine bitişik olmalarına gerek olmaksızın müminler topluluğuna, yani *ümmet*'e katılma imkanı verilerek, cemaatin bütün üyeleri tarafından paylaşılır. Böylece, bizimki gibi bir çağda, insanlar gezintiler ve uzun yolculuklar yaptığında ve şartlar da bazı dinî amelleri güçleştirdiğinde, İslâm, her yerde tatbik edilebilme şeklindeki bu nisbî avantajını sunar.

İslâm'ın, dikkate değer bir derecede böyle bir uyum gücünün olması olgusu, bir müslümanın, modern dünya ile onun içermekte olduğu bütün yanlışlara kendinisini uyarlamak zorunda kalacağını pek tabiî ki göstermez. Vahyedilmiş diğer bütün hakikatler gibi, İslâm da Allah'tan gelir. Öyleyse, dünyadır bu hakikate kendini uyarlamak zorunda olan, yoksa tersi değil!.. Böyle bir kayıtla, yine de denilebilir ki, İslâm'ı tatbik etmeye son derece arzulu bir insan, hangi durumda bulunursa bulunsun, bazı dinlerde, özellikle de, sürekli günlük ayinleri dinî hayatın önemli bir kısmını teşkil edenlerinde gözüken haricî zorluklarla karşılaşmaksızın, onu yerine getirebilir.

Günlük İslâmî ibadetler, yine insana, merkezini beraberinde taşıma olarak ifade edilebilecek olan büyük avantajı da sunar. Oysa ki, modern insanın en büyük hastalığı, [vaoluş] merkezini yitirmeye,

[bir başka ifadeyle], modern zamanların sözde edebiyatı ile sözde sanatının çok açık bir şekilde betimlediği zarara indirgenebilir. İslâm, bu hastalığa doğrudan [müessir] ilacını sunar. Genel olarak ibadet, insanı, Merkez'e doğru yönelten dikey mihversel (axiale) bir boyuta yerleştirir. Bilhassa, İslâmî ibadetler, bu Merkez'i, gidilen her yere "taşıma"yı mümkün kılarlar. Yeryüzünde bulunulabilen her yerde, günlük namazların Mekke'ye: İslâm'ın yüce merkezine doğru teveccüh ettiği/yöneldiği gerçeği, ibadet edilen yer ve zaman ne olursa olsun, çok açıkca, hep Merkez'in düşünüldüğünü göstermektedir. Bu ibadetlerin gücü sayesindedir ki insan, etkinliğini ve hayatını düzenleyip ahenk içinde tutan Merkez'e bağlı olmayı sürdürür.

İslâmî *tevhîd* temel öğretisi de bizzat, bu bütünleşme gereğinin altını çizer. Allah Bir'dir, böylece, "O [Allah']ın sûretinde yaratılmış olan insanın da [O'nunla] bütünleşmesi ve [O'nunla] birleşmesi gerekir. Daha önce de dediğim gibi, dinî ve manevî hayatın amacı, bütün derinliği ve enginliği içinde insanın, tam ve kuşatıcı bütünleşmesi olmalıdır[7]. Modern insan, bilim anlayışında ve eğitimindeki, hatta içtimaî hayatındaki aşırı bölümlenmeden ızdırap çekmektedir. Teknolojinin baskısı altında da, sosyal ilişkiler, hatta insanî şahsiyet bölünüp ayrışma eğilimi içine girmektedir. İslâm'ın tevhîd ülküsü ise, böylesi bir çokluk durumuna ve bu bölünmeye doğrudan karşı çıkmaktadır; o, insandaki, nefsini ve enerjisini çevreye doğru daima daha fazla dağıtıp parçalamaya onu hazır hale getiren merkezden çelici eğilimlerin yönünü değiştirir ve nefsi Merkez'e doğru geri getirir.

Günümüzde herkes barışı ister, ama ona asla ulaşılamaz, kesinlikle bunun sebebi ise, Allah'ı unutmuş bir medeniyetin barışa sahip olmasını beklemenin metafizik olarak saçma olmasıdır. İnsanî düzendeki barış, Allah ile ve hatta tabiat ile olan barışın bir neticesidir[8]. Barış, ancak, *tevhîd* ile mümkün olan bütünleşmenin (intégration) sağlayabileceği denge ve ahengin neticesidir. Allah'ın iradesine itaat ederek barışı getirmeye çaba sarfeden bir din iken, İslâm, haksız şekilde bir kılıç, savaş dini olarak betimlendi; Arapça'da, hem barış, hem de itaat anlamına gelen *İslâm* sözcüğünün gösterdiği manadır bu.. Ve bu da ancak, her şeye, kendisine uygun düşen verildiği zaman mümkün

olur. İslâm, bedenin ihtiyaçları ile ruhun ihtiyaçları arasında, bu dünya ile Ahiret arasında dikkate değer bir dengeyi devam ettirmektedir. İnsanın bütün mutluluğunu diğer canlılarla müşterek/hayvanî ihtiyaçlarına indirgeyen ve insanın, yeryüzüne ait varoluşunun ötesindeki ihtiyaçlarını nazarı itibare almayı reddeden bir medeniyette hiçbir barış mümkün değildir!..

Öte yandan, insanı, aşırı şekilde bir yeryüzü varlığına indirgemiş olan böyle bir medeniyet, yine de var olmaya devam eden ruhî ihtiyaçları temin edemez! Bu neticeyledir ki, materyalizme düşmanlığı gerçek olmaktan çok hayalî olan, son derece de tehlikeli bir kaba materyalizm ve bir sahte-maneviyatçılık (pseudo-spiritualisme) birlikteliği meydana gelir [9]. Böylece biz, bugün nihaî gaye olarak candan bağlanma noktasında bulunduğumuz bu yeryüzü hayatını tehlikeye atma riskiyle bile yüzyüze bulunuyoruz. İslâm'ın modern dünyaya yönelik temel mesajlarından birisi, her şeye kendisine ait olanın verilmesinin, her unsurun kendi yerini ve konumunu sürdürmesinin, bütün olgular arasındaki âdil bir tenasübün sağlanmasının ne kadar önemli olduğunu göstermesidir. İnsanların aradıkları barış [o halde] ancak, sadece düşünen canlı yeteneği itibariyle değil, ama ölümsüzlük için yaratılmış bir varlık olarak, insanın bütün ihtiyaçlarının farkına varılırsa gerçekleşebilir. İnsanların sadece maddî ihtiyaçlarıyla meşgul olmak demek, onları köleliğe indirgemek ve maddî düzeyde bile, çözümsüz meseleler yaratmak demektir. Binaenaleyh, din değil, ama modern tıptır aşırı nüfus problemini ortaya çıkaran.. Ve şimdi, bütünüyle değilse de en azından kısmen, beşerî hayatın kudsî manasından vaz geçmeyi kabul ederek bu problemi çözmesi dinden talep edilmektedir!

Yine, dinler arasında barış, bugün merkezî bir önem kazanmaktadır. Bu alanda da İslâm, modern insana özel bir mesaj sunar. Önceki bir bölümde de gösterdiğimizi gibi, İslâm, önceki peygamberlerin kabul edilmesinde, bizzat İslâm için zaruri olan bir îman maddesi görmektedir; o, özel bir kesinlikle, vahyin evrenselliğini kabul etmektedir[10]. Başka hiç bir [dinî] metin, dinin evrenselliğinden, Kur'an kadar -hem de açık bir şekilde- söz etmez. Burada İslâm, yani mevcut insan-

lık âleminin en yeni dini, din [hadisesi]ni, insanlık tarihinin bütün evreleri boyunca küllî tezahürü yönünden değerlendirmesi itibariyle, mevcut dinlerin ilki ve en kadîmi (primordiale) olan Hinduizm ile birleşir. IX. bölümde, mukayeseli dinler metafiziği ve teolojisinde gösterdiğim gibi, İslâm'ın, bu konuyu, tarihî ve felsefî bir takım veriler derlemekten daha ciddî olarak araştırmak isteyenlere öğreteceği çok şeyi vardır.

Nihayet, barıştan bahsedildiğinde, bugün insanların ümitsizce, hatta bir sahte-yoga'cı ve ruh sağıltımcı ordusunu Batı'ya yerleşmeye itecek denli ümitsiz bir biçimde aradıkları iç barış hakkında bir şeyler söylemek gerekir. Şimdi insanlar, meditasyon ve tefekkürün önemini sezgisel olarak hissediyorlar, ama ne yazık ki onlardan pek az kimse, semavî gerçekliklerin tefekkür edilişinin mümkün kılacağı manevî hazza yaklaşabilmelerini onlara garanti etmeye tek liyakatli yol olan, gerçek bir geleneğin bağrında disiplin altına girmeyi kabul edebilecektir.. Ve böylece onlar, ya uyuşturuculara doğru veya Doğu'nun binbir "sahte-üstâdları" (pseudo-maîtres)nın kurmuş olduğu "benlik gerçekleştirme" merkezlerine doğru yönelmektedirler. Bu, sömürgeci egemenlik sırasında Doğulu geleneklere yapılmış olan bütün şeylere karşılık Batı'dan alınan gerçek bir öcdür[11]..

İslâm, kelimenin en yüksek anlamında, manevî gerçekleşiş için her türlü vasıtaya sahiptir; Sûfîlik, bu vasıtalar içinden seçme olan iletişim aracıdır. Zira, Sûfîlik İslâm'ın içsel derûnî (intérieur ésotérique) boyutu olduğundan, onun, İslâm'ın dışında uygulanması mümkün değildir; Sûfîlik'ten ibaret olan ve "cennet bahçelerinin" bir ön tadımı/zevki olan barış ve hazzın bu iç bahçesine doğru, ona kabiliyetli olanları yalnız İslâm yönlendirebilir. Bir de şu var ki, İslâmî tefekkür yolunun, yani Sûfîliğin karakteri, hangi meşguliyet içinde olunursa olunsun, onun her yerde uygulanabilir olmasıdır. Sûfîlik, dünyadan zahirî bir çekilişi değil, ama içsel kopuşu esas olarak alır. Çağdaş bir sûfînin dediği gibi, "*ben terketmedim dünyayı, dünya beni terketti*". Gerçekten de, içsel kopuş, yoğun bir dışsal etkinlikle birlikte olabilir. İslâm'ın birleştirici karakterine uygun olarak da Sûfîlik, derûnî tefekkür hayatı ile fiilî hayatı birleştirmeyi amaçlar. Yoğun bir etkinlik va-

sıtasıyla, İslâm'ın manevî gücü, dış dünyada, İslâmî sanatın ruhunda da açıkca görüldüğü gibi[12], insanı çok tabii olarak tefekkür ve derin murakabeye doğru cezbeden bir hava yaratır. İlke olarak eylemin dünyasına bitişik olan bu görünür karşıtlık, Bir Olan'ın, Merkez'in özelliği olan bir iç barışda çözüme kavuşur.

Bütün diğer sahîh dinler gibi İslâm da, Ebedî olandan, insandaki değişmez ve sürekli olan şeye bir mesaj getirir. Bu sıfatıyla o, geçicilik bilmez! Ama bunun ötesinde o, bulundukları bütün koşullarda ve herhangi bir "dünya"da, onu izleyebilmeleri ve öğretilerinden yararlanabilmeleri imkanını insanlara vermek için -ona ilahî bir lütuf olarak verilmiş olan- bazı özelliklere de sahiptir. Şayet herhangi bir zaman, genelde dinin, özelde de İslâm'ın artık hiçbir anlamının olmadığı bir dünyanın var olması gerekseydi, bu dünyanın bizzat bir anlamının olması sona ererdi; o, salt bir yanılgı olurdu. "Dünyaya" veya falan ya da filan dünyaya bitişik gerçeğin herhangi bir unsuru var olacağı sürece, İslâm da bu dünya için geçerli bir mesaja, Hakikat'ten geldiği için açıkca gerçek olan bir mesaja sahip olmayı sürdürecektir. Gerçekten de, İslâm'ın metafizik öğretilerinin bize bildirdikleri gibi, Hakikat ve Gerçeklik sonuç olarak aynı şeyi meydana getirmektedirler.

DÖRDÜNCÜ KISIM

XII
SUFİLİKTE ŞİİRDEN HİKAYEYE*

Özellikle Mevlana Celaleddin Rumî'nin kullandığı klasik sufî terminolojide ifade edildiği gibi mana ile suret arasında, bu manayı taşıyan ve nakleden bir iç irtibat vardır.[1] Tabiatın gerçek anlamıyla ilgili bu tasavvufî hakikat daha ziyade, batınî ve sadece dışı görebilen gözlerden de saklıdır. Bu sebeple işin başında ehil kimseleri tasavvufî hakikatleri ifade edecek formları dikkatli bir şekilde seçtiler ve onları zahirî dünyaya münhasır ve dolayısıyla ancak bir perde olan bu formları izhar edebileceği gerçekliğe aracı yaptılar.

Mutasavvıf, iç mesaja ve manaya aracılık yapacak tarzda şeffaf olan formları seçer. Onlar derunî dünyaya sevk edecek tarzda mesajla izdivaç eden formları tercih ederler. Bu gayeye matuf olarak, bazıları plastik formları, bazıları musikiyi, diğer bazıları ise bu iç hakikati olduğu gibi nakletmeyi arzuladıkları için sessiz kalmayı isterler. Aslında bir çokları da sözlü ve yazılı kelamın aracılığını tercih etmektedirler ve bizim burada ele almak istediğimiz işte sanatın bu formlarıdır. Bununla birlikte, tasavvufun hattan, musikî ve semaya kadar kelimelerle ifade edilemeyen sanatlara sahip olduğunu unutmamakla

* Bu bölüm Dr. Adnan Aslan tarafından tercüme edilmiştir.

birlikte, sadece ariflerin duyduğu sessiz musikiye burada işaret etmeye gerek var mı bilmiyorum.

İslam vahyinin derunî boyutunu temsil eden tasavvuf, hem form hem de muhteva bakımından doğrudan Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Kutsal Kitabın lisanı, ritmi ve musikisi, metafor ve sembolleri asırlar boyunca tasavvufî eserlerde yankılanmaya devam etmektedir. Kuran, kelimenin bilinen ve sıradan anlamı esas alındığında elbette şiir değil, ve fakat ölçüdeki kesinliği ve vezin tekniği düşünüldüğünde o en yüce şiirdir. O metafiziğin sistematik ifadesi olmamakla birlikte, ilk şehadette, Lâ ilâhe ill'allah (Allah'tan başka ilah yoktur) vecizesinde yoğunlaştırılmış bütün metafizik ve hikmetleri muhtevidir. Kuran'dan alınarak formülleştirilen vecizeler, Kur'an'ın neşet ettiği, Sonsuz Gerçeklik'e ulaştıran batınî boyutlarında ulaşılamaz derinliğe sahiptirler.

Kur'an'ın ilk tefsiri olan hadis, üslup bakımından Allah Kelam'ından farklı da olsa, şiirsel özelliklerinde, vecize ve sembolik tasvirleri kullanmada İlahî Kelam'a yakındır. Bu tespit özellikle tasavvuf edebiyatının doğması ve gelişmesinde aslî rol oynayan hadis-i kutsiler için daha da doğrudur.[2] Mutasavvıfların *kenzi mahfî* sembolünün zikredildiği, hadis-i kutsiyi ne kadar sıklıkta zikrettiklerini,[3] ve bu ifadenin Batınî manasını şerh eden şu nebevi ifadeyi aynı sıklıkta ifade etmişlerdir: "Ben mimsiz Ahmed, aynsız Arabım; beni gören Rabb'ı görmüştür".[4]

Tasavvuf Edebiyatı hem muhteva hem de form bakımından hadise ve Kur'an'ı Kerim'e dayanmaktadır.[5] Bu sebeple tasavvufun ilk edebi ifadelerinin vecize ve şiirle birlikte kısa mistik ifadeler tarzında olması şaşırtıcı değildir. Bu tür ifadelerin ilk örneklerini Ali ibn Ebi Talip'in *Nehcul-Belağa* isimli eserinde görmek mümkündür. İlahi bilgi, zühd, ahlâk ve siyasi tavsiyeleri muhtevi ve daha sonra tasavvuf yoluyla bilinecek hakikatin Hz Peygamber'den sonraki en kamil temsilcisine nispet edilen bu temel eser, IV./X. yüzyılda Seyyid Şerif Radi tarafından bir araya getirilmiştir. Fakat Nehcul-Belağa aynı zamanda, Hz. Peygamber'in hadisleri gibi metafizik meselelerde uzun hitabeleri muhtevidir. Bu bağlamda meşhur bir misal[6] olarak Hz. Ali'nin Ce-

mel Harbindeki Allah'ın birliğine dair uzun hitabesi akla gelmekte, fakat *Nehcul-Belağa*'nın çoğunluğu, Hasan el-Basrî'den Beyazıd'a, Zünnun el-Mısrî'den Cüneyd'e kadar ilk tasavvuf literatüründe norm haline gelmiş kısa vecizeleri içerir.[7]

Hz. Ali ve onun torunu *el- Sahife el-Seccadiye* isimli eserin sahibi Zeynel Abidin Seccad gibi İslam maneviyatının önderleriyle ilgili erken devir tasavvuf eserleri, genelde Müslümanların zühd hayatının ayrılmaz bir parçası olan ve fakat aynı zamanda tasavvuf edebiyatında önemli bir yeri olan dua ve niyazlarla doludur. Hz. Ali'ye nispet edilen (sac) kafiyesi ile sona eren, hem muhteva hem de form bakımından Kur'anî vahyin en derin tesirini yansıtan, Dua el-Sabah ve Dua el- Kumeyl en etkileyici olanlarındandır. Sabah Duasının giriş cümleleri,[8] asırlarca Tasavvuf edebiyatını vasıflayan şiirsel güzellik atmosferini yaratmaktadır.

Ey Allahım,
Ey Sabah'ın lisanını akşamın konuşmasında uzatan,
Karanlık gecenin parçalarını kekelemenin kasvetine dağıtan,
Görünen ölçülerde dönen gezegenlerin yapısını sağlam yapan
Güneş'in aydınlık ışığıyla parıl parıl parlatan.

Bu özellik bu Sahife'de en yüce formunda görülmekte ve bu sebeple de "Âl-i Muhammed'in Mezmurları" olarak bilinmektedir. Bu Sahife'deki dualar tasavvuf erbabı tarafından ve diğer müminler tarafından okunmakta ve tilavet edilmektedir.[9]

Erken devir menakıp ve tasavvufî derleme eserleri, ilk dönem tasavvuf erbabının vecizeleri, duaları ve şiirleriyle doludur. Bu vecizelerden bazılarının zahiri manası tuhaf olmasına rağmen, gizli anlamları vardır. Beyazıd'ın *subhanallah* yerine *subhanî* veya Hallac'ın kendi hayatına mal olan *Ene'l-Hak* türü vecizeleri vecd halinde söylenmiş sözler veya şathiyat kabul edilir.[10] Diğerleri ise paradoksal bir formda ifade edilmeksizin derin metafizik ve pratik hakikatlere işaret eder veya tasavvuf erbabını gafletten uyandırmak için şok etme maksadıyla

söylenir. Meselâ, Cüneyd'in "Kase şarabın rengini alır" veya ilk dönem tasavvufun önderlerinden Hasan el-Basrî'nin "Sanki burada hiç yaşamamış gibi bu dünya ile ol, hiç terk etmeyecekmiş gibi de ahiret ile ol" tarzındaki sözleri bunlara misaldir.[11]

Bu tarz tasavvuf literatürü asırlar boyu devam etmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvufun en meşhur ve en tesirli Arapça kitaplarının ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu babta IV. / X. yüzyıl mutasavvıflarından el-Nifferî'nin *Mevakıf*'nı zikretmek yeterlidir. Bu büyük eserde meselâ, Allah Nifferî'ye emreder, ve ona çok tesirli ve güçlü bir vecize ile hitap eder; "Alim kimse benim varlığımın delillerini araştırmakta, fakat bulduğu her delil bana değil kendine işaret etmektedir: fakat arif delilleri benimle aramaktadır".[12] Veya " Kim olduğunu yaz ve o zaman kim olduğunu bilebilirsin: kim olduğunu bilmezsen o zaman benim arif kullarımdan olmazsın".[13]

Bu tarz literatür Arap lisanında VII. / XIII. yüzyılda sufî Atâullah el- İskenderî ile zirveye ulaşmıştır. Onun vecize ve darb-ı meselleri Arapça konuşan dünyada günümüze kadar okunup tilavet edilmiştir. Bu eserin Malay lisanındaki tercümesi ise Malay edebiyatının en önemli tarihi olaylarındandır. "O kudretinin varlığını göstermek için, kendisiyle birlikte hiçbir kimse olamayacağından O seni kendisinden gizledi"[14] tarzındaki sözler sadece çeşitli tarikat kollarında değil aynı zamanda sıradan halk arasında da atasözü haline gelmiştir.

Fevkalâde şiirsel bir üslupla yazılmış olan dua ve niyazlar da aynı zamanda uzun bir geleneğin kaynağı olmuşlar ve asırlar boyu bu üslupta sayısız tasavvuf edebiyatı şaheserleri ortaya çıkarmışlardır. V. / XI. yüzyılda yaşayan Herat Şeyhi Hoca Abdullah el-Ensarî'nin münacatı Fars dilinde şiirsel üslupla yazılmış en büyük şaheserler arasındadır. Farsça konuşulan dünyada tanındığı adıyla, Herat'ın Piri "Ey Allahım, sen mahlukatı karşılıksız yarattın, rızkları karşılıksız verdin, bize karşılıksız merhamet et, zira sen Allah'sın bir tüccar değil"[15] dediği zaman, o seyr-i sulûkta telkin edilen bir halin ve aynı zamanda insan ruhunun Allah'a en derin yakarışı ifade ediyordu. Bu eser ve bu özellikteki diğer eserler mesela İbn Meşiş'in[16] duası sıradan dindar halk tarafından da tilavet edilmekte ve fakat bunların en derin anlamı en derinden gidenlere tahsis edilmiştir.

Kur'anın sağladığı ilhamdan kaynaklanan tasavvuftaki mananın hakikati ile şiir üslubunun izdivacı, Arap dünyasında II. / VIII. yüzyılda Basra'da yaşayan ve fakat Kudüs'te ölen Hasan el-Basrî'nin müridi kadın sûfî Rabia al-Adeviyye ile başlar. Rabia kendi şeyhi gibi münzevî bir hayat yaşamış, ve fakat ondaki mahafetullahtan sonra hasıl olan muhabbetullah, onda İlahî Maşuk'un aşkını ve ona niyazı ifadeye uygun şiir üslubu hasıl etmiştir. Rabia nefsî aşkla İlahî Aşkı dikkatlice ayırmakta ve şöyle seslenmekteydi:

> Ben seni iki aşkla sevdim, bir nefsanî aşk ve diğeri sana layık olan aşk,
> Nefsanî aşka gelince, orada senden başka herkesi dışarıda bırakarak sadece seninle meşgul oldum.
> Fakat sana layık olan aşkta, sen perdeyi kaldır ve seni göreyim,
> Şu veya bunda bana bir övgü yoktur,
> Fakat şu veya bunda hamd sadece sanadır.[17]

İlahî aşkı ifade aracı olan bu şiir, tasavvuf edebiyatının bölümlerinden biridir. Rabia'nın beyitleri bu zamana kadar okunmuş, III. / IX. yüzyılda Bağdat okulundan hasıl olan büyük şiirler onu takip etmiş, ve özellikle ruh sarayının yedi dahili sütunundan bahseden etkileyici sembolik nesir çalışmasının sahibi Ebu'l Hüseyin'in dokunaklı şiirini de bu grupta zikretmek gerekir.[18]

Arapça tasavvuf şiirinin en büyük üstadı, *Kitâb el-Tavâsîn* ve erken devir Arapça tasavvuf şiirinin zirvesini temsil eden *Divan*'ın[19] yazarı, Mansur el-Hallac'tır. Hallac'ta inanılmaz güçlü ve etkili aşk şiirlerine ilaveten, tenvir eden bilgi veya irfanî boyutun tezahürünü aşağıdaki şiirde görmek mümkündür:

> Kalp gözüyle ben Rabbimi gördüm.
> Ve ona dedim ki "sen kimsin" ve O da "Sensin" dedi.[20]

Böylelikle şiir, günlük lisan ve üslupla ifade edilemeyecek derecede ince olan tasavvufî hakikatleri, makam ve hallerini ifade eden en

uygun araç haline gelmiştir. Fakat Arapça tasavvuf şiirinin Ömer İbn Farid, Muhyiddin İbn Arabî ile tam kemale ulaşabilmesi için VII. / XIII. yüzyılı beklemek gerekiyordu. Bu asırlara boyunca Hallac'ı diğer üstatlardan ayıran şey Arapça değil, en ince mana ve ifadede benzeri görülmemiş mükemmelliğe ulaşan Farsça'dır.

İbn 'Arabî ve İbn Fârid ile Arapça şiir tasavvufun en ince öğretilerini ifade için mükemmel bir araç haline gelmiştir. Tasavvufî irfanın büyük şârihlerinden olan İbn Arabî, aynı zamanda, özellikle *el-Futûhât el-Mekkiyye* gibi nesir eserlerine serpiştirilmiş *Divan* ve *Tercüman el-Eşvak*'ta çok miktarda şiirleri vardır. Yüksek derecede sembolik bir dili muhtevi bu son eseri insanî aşk tasavvurunda gizli ilahî birlik sırrını idrak edebileceklere ifade etmektedir:

Selma'yı ve huzurda yaşayanları selamlama,
Selamlamak sadece benim gibi müşfik tarzda sevene yaraşır
Selamıma mukabelede bulunsa ne zarar ona
Fakat zarif kadınlar hiç baskıya gelmezler.[21]

Tasavvufî konular söz konusu olduğunda İbn al-Fârid ile Arapça şiir ifadeleri zirveye ulaşır. Hamriyye isimli eseri, orijinal Arapça şiirdeki ses ve tahayyül sanki ruh aleminden akan ve insanı tekrar oraya sevk eden mana ile formun mükemmel bir izdivacını temsil eder. İlahî hakikatler bilgisinin keşfedildiği bu tecrübe şarapla sembolize edilmiştir. Şiir şu meşhur beyitlerle başlar:

Sevgilinin zikriyle içtik şarabı,
Sarhoşluk bizi asma yaprağı haline getirdi
Kendisi bir güneş: ay ise onun kasesi
Hilal onu sunmakta, yıldızlar onun için parlamakta
Bundan böyle bu hal böylece kalmakta.[22]

İbn el-Fârid, şiirlerini semadan ilhamla yazdığına inanır ve hatta o *nazm el-sulûk* isimli şiirinin ismini rüyasında Hz. Peygamber'in ver-

diğine inanır. *Tâ'iyye* diye bilinen bu şiirde İbn 'Arabînin aynı zamanda yazılmış tasavvufî eserlerinde ifade edilen vahdet-i vücudun şiirsel ifadesi bulunmaktadır. İbn el-Fârid, çokluk perdesi arkasında bir gölge oyununu aydınlatan ışık gibi çeşitliğin öz gerçekliği olan Bir'i görmektedir. Çokluğun arkasındaki Bir'in gerçekliğini nihayetinde sadece mutasavvıf takdir edebilir:

Müsaade edilen her şey Bir'in fiiliyle olur
Yalnızlıkta, fakat yakinen perdelenmiş O,
Perdeyi kaldırmasına izin ver, hiçbir şüphe kalmayacak:
Suretler kayboldu ve O sadece her şey;
Ve sen sadece onun nuru ile bilir ve aydınlanırsın
Sen onun fiilini gecenin hislerinde bulursun.[23]

Arapça tasavvufî şiirin kıyas kabul etmez üstadlarından sonra, şiir bir araç olarak Arap ve hatta Fars dünyasında yüzyıllarca tasavvuf erbabına hizmet etmeye devam etti ve bu gelenek günümüze kadar sürdü. Şeyh al-Alavî[24] ve Şeyh İbnü'l-Habîb'in yazmış olduğu gibi XIV / XX. yüzyıl da yazılan bazı Arapça divanlar Şazeliye tarikat üyeleri arasında şöhretini koruyordu. Bu divanların yazılması sadece tasavvufun yaşayan tabiatına şahitlik etmemekte ve aynı zamanda Arapça şiir formundaki ifadesinin devam ettiğini göstermektedir.

Farsça tasavvuf şiirinin gelişmesi Arapça olanlardan çok daha çeşitli olmuş, bir çoğunun dünyanın en zengin mistik şiiri dediği geniş bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. İslam'ın ilk devirlerinde Farsça şiirin ölçü ve dili henüz yeni oluştuğundan ve bu aslında İran'ın İslamlaştırma sürecinin bir parçası olduğundan, İslam'ın yükseliş devrinde tesis etmiş olan Arapça nesir ile mukayese edildiğinde, Farsça tasavvufî şiirin Kur'an'ın üslup ve içeriğinden Arapça şiirden daha fazla etkilendiğini görüyoruz.[25] Bereketle verimli hale getirilmiş, Farsların şiirsel tabiatı, Kur'anî vahiyden alınan üslup ve içerik, Arnavutluk'tan Malezya'ya değeri takdir edilen geniş tasavvufî Farsça şiir okyanusunun teşekkül etmesine kaynaklık etmiştir. Farsça tasavvufî şiir Asya'nın büyük bir bölümünün İslamlaşmasına gerçekten etkisi

olmuş, Farsça konuşulan dünyanın sınırlarının ötesinde derin etkileri görülmüştür. Türkçe, Sindi, Urduca, Bengali ve diğer Müslüman halkların tasavvufî şiirlerine doğrudan etkilemiştir. Tasavvufla Farsça şiir arasındaki ahenk hakkında konuşmak aslında farklılıkları göz önünde bulundurarak Türkçe, Sindi, Urdu, Keşmirî, Bengali, Gucuratî ve diğer Hindu-Pakistanî alt kıtada zuhur eden şiir üsluplarını incelemek anlamına gelmektedir.[26]

Farsça tasavvuf şiiri tasavvufun hakikatlerini ifadenin bir aracı olarak çeşitli sembolik araçlar geliştirmiştir. Sufî şiir dilinin en önemli kaynağı Kur'an-ı Kerim ve ilhamla yazılmış tefsirleri, Hadis ve Hz. Peygamberin batınî öğretilerinden neşet eden sözlü gelenektir. Fakat Arapça tasavvuf şiiri meselesinde ifade edildiği gibi bu esnada dünyevî aşkı ilahî aşka dönüştürmekle alakalı bir dile ve aşk tecrübesinin bir eşi olarak zikredilen ve aşk yolunun en yüce ozanı Rumî tarafından bizim "Platon ve Galen'imiz"[27] denen şarap ve musikî diline dayalı olarak geniş bir şiir de gelişti. İran'ın İslam öncesi dinlerine referansla Mecusiler ve onların ateş-hanelerini sembolize eden ve derunî anlamda Batınîliğin everenselliğine ve İslam vahyinin batınî boyutu olarak tasavvufun, dinin zahiri terkibinden bağımsızlığını ifade eden bir şiir dilinin geliştiğini de görmekteyiz.

Çoğunlukla İbn 'Arabî ve kısmen de Suhreverdî'nin eserlerinden doğarak büyüyen metafizik ve irfanî karakterde bir şiir türü de vardır. Farklı sembolik dillerin bir kısmı, bazen Rûmî, Hâfız ve Şebusterî gibi büyük ustalarda olduğu gibi tek şairin eserlerinde birleştirilmiştir.[28]

Bir sınırsız okyanus olan Farsça Tasavvufî şiir, V. / XI. yüzyılda yaşayan Ebu Said Ebi'l-Hayr'a nispet edilen ve fakat çoğunun üstadı Bişr ibn Yâsin'e ait olan mütevazı basit dörtlüklerle başlamıştır.[29] Bu rubailerde ve aynı döneme ait Baba Tahir gibi şahsiyetlerin eserlerinde şu beyitlerde görüleceği gibi yoğun bir ilahî aşk ve ruhanî bir üslup görülmektedir:

Allah'a dost olanlar gerçekten mutludur

Daim O Allah diye şükreder
Duada da daim mutludurlar;
Cennetü'l-huld onların mükafatıdır.[30]

Aşağıdaki rubai daha sonraki mutasavvıflar tarafından sık sık zikredilen *dinlerin aşkın birliği* doktrinini ima etmektedir:

Ayyaş ve sarhoş olabiliriz, Sen inancımızsın
İstikrarsız ve uysal da olabiliriz, Sen inancımızsın
Müslüman, Nasranî ve Zerdüşt de olabiliriz,
Zahiri yol ne ise, Sen bizim inancımızsın.[31]

Bu basit başlangıçtan, Senâî, Attar ve Rumî gibi VI. / XII. ve VII. / XIII. yûzyılın bûyûk ûstatlarının elinde tasavvufî şiir hızla gelişti. Bu şairlerle, tasavvufun ahlaktan metafizik ve kozmolojiye kadar bûtûn yönleriyle ilgili öğretilerini nakletme zirveye çıkmıştır. Bu ûç şahsiyet hem bûyûk dahi şair, hem İslamî ilimlerde temerkûz etmiş alim, ve hem de manevî merhaleler katetmiş bûyûk mutasavvıflardır. Özellikle Rumî, İslam tarihinin en bûyûk manevî şahsiyetlerinden biridir. Senâî ile birlikte Farsça şiir, bu şairin mesnevî veya kafiyeli çift mısra formunda tanzim edilmiş olan bir şaheseri, ki o ilk bûyûk denemedir, *Hadikat el-hakâ'ik'ta* didaktik bir ûslup geliştirmiştir.[32] Bu şiir aynı zamanda Dante'nin *Divine Comedy* isimli eserinin bazı alimler tarafından bir öncûsû sayılan Senâî'nin kısa şaheseri *Seyr el-'ibad ile'l-me'âd*'da görûldûğû gibi ruhun Allah'a seyahatiyle de alakadar olmaya başlamıştır. Divan'ındaki meşhur şiirinde Senâî bu seyahatin zorluklarını, tam bir kemal derecesine ulaşmak için gereken metanet ve sabra işaret eder. Şöyle der:

Bir koyunun yününün bir sofuya hırka olması,
Veya bir eşeğe gem olması yıllar alır,
Bir çocuğun iyi bir alim veya tatlı sözlü şair olabilmesi
Tabiatıyla bir ömrü gerektirir

Adem'in menisinden bir Ebu'l Vefa Kurd veya Veysel Karanî'nin
Varlık alemine çıkabilmesi için asırların geçmesi gerekir.[33]

Tasavvuf yolunun ta kendisi olan ruhun Allah'a yolculuğu konusu, insanın Allah aşkı ve Allah'ın insan sevgisiyle mümkün hale gelen bu seyahatin izleri, bu seyahatin meyveleri olan irfanın sırları Attar tarafından tefsir edilmektedir. Onun bazı şiirlerinin tasavvufî şiir alanında hiçbir zaman yeri doldurulamamıştır.

'Attar aşkın yedi şehrini dolaşmışken
Biz ise ilk sokağın köşesinde takılıp kaldık.[34]

Attar sayısız mesnevi ve divan ve hatta nesir eserler telif etmiştir, fakat onun şaheseri, Batı'da *The Conference of the Birds* adıyla tanınan *Mantık el-tayr*'ıdır.[35] Daha önce İbn Sina ve Ebu Hamid ve Ahmed el-Gazzalî[36] tarafından felsefî tarzda ele alınan asıl vatanlarına dönmek için uçan kuşlar konusunda bu şiir yeni bir çığır açmıştır. Otuz kuş (sî murg) kozmik varoluşun dere ve vadilerinden uçarak sonunda Sîmurg'un vatanı olan kozmik Kaf dağının zirvesine ulaşırlar. Sîmurg Tanrı'yı ve onların İlahî Gerçeklikle birleşmeyi sembolize eder, sî murg aynı zamanda Sîmurg'dır yani ben Ben'den başka bir şey değildir. İşte bu tasavvuf edebiyatının en büyük şaheserlerinin konusu olmuştur. Attar bu tevhitten şu şekilde bahseder:

Simurg'un varlığının nuru ile yok olmak,
Ben O muyum yoksa O ben mi bilinmez hale getirmekte,
O'nun varlığında kayboldum ve böylelikle ikilik kayboldu,[37]

Bu şiirinde o tasavvufun hakikatleriyle tasavvuf edebiyatı sanatının en büyük şiirsel formunun izdivacını ifade etmektedir.

Bir tarafta Attar ve Senaî gibi şahsiyetler, diğer tarafta ilk devir tasavvuf ve hatta tüm İslam geleneği göz önüne getirilince, en büyük tasavvuf şairi, Celaleddin Rumî'yi takdir etmek mümkündür. O kendi-

sine rağmen şairdi.[38] Rumî şair olmadan önce bir kelamcı ve kendi kurduğu tarikatın kutsal dansı olan semayı icat etmeden önce ise bir fakihti. Fakat, Şemsi Tebrizi ile karşılaşması, Rumî'nin ruh aleminde o kadar büyük dalgalanmalara sebep olmuştur ki, bu vesileyle düşünce ve dilin zahirî sınırları parçalanmış ve ruhunun vecdi ve coşkusu şiir formuna dökülmüştür. O, daha evvelki ilmi konumuna rağmen, doğal olarak ve musikîli bir tarzla gazelleri veya didaktik beyitlerden oluşan kıyas kabul etmeyen Mesnevi'yi telif etmiştir.[39] Gazellerine o manevi dostu ve esrarengiz arkadaşının ismini vererek *Dîvan-ı Şems* demiştir.[40] Bu eser İlahi Birliği ve beden ve ruhu olgunlaştıran ve Maşuk'un aşkının ateşiyle kalbi tahavvül ettiren bir semavî musikinin duyulma coşkusunu Farsça'nın en geniş imkanlarını kullanarak ifade etmektedir. Bu gazellerde şiirin musikisi ruhu dünya ilgisinden Allah'ı zikre yönelten bir araç vazifesi görür.

Mektep Aşk, öğretmen de Hak Teala – ve bizler
Sanki öğrenciler, bu sözlerde bizim derslerimiz.
Aşkı Aşkı seç! Aşk hayatının tadı olmadan, yaşamak bir yük olur
Gördüğün gibi.
Bu dünyada bir ya da iki gün yaşarsın – sadece ruhla yaşayana
Yazıklar olsun.
Aşksız olma, yoksa ölürsün – Aşk içinde öl ve
Her daim diri kal.[41]

Mesnevi'de şiir insanı manevi bir sarhoşluğa sevk eden bir araç veya aracı değil, aksine hakikati idrak ettiren bir uyanıklık ifşa etmektedir. Kur'an'ın batınî bir tefsirinden başka bir şey olmayan bu uzun şiir, içinde teoriden pratik tavsiyelere kadar tasavvuf geleneğinin bütün unsurlarını barındıran büyük bir irfan okyanusudur. Bu büyük eserde sembolik ifadeler, alegorik rivayetler ve metafizik anlatımları muhtevi beyitlerle tasavvufî hakikatleri öğretmek için şiirin kullanımı aşılamayacak bir zirveye ulaşmaktadır. Aynı zamanda bu form Sindi, Türkçe ve Farsça dahil bir çok lisanlarda taklit edilmeye çalışılmıştır. Mesnevî'nin ilk beyitleri bir çok dilde ve bir çok iklimdeki tasavvuf şiir yapıtlarında asırlarca yankılanmıştır:

Şu metruk neyden dinle
Kesildiğinden beri inlemekte
Sazlıktaki yatağından
Ateşli aşk ve acıdan.

Şarkımın sırrı, ama yakın,
Kimse göremez kimse işitemez,
İşareti bilen dostun
Karışır ruhu benimkiyle.

Şu beni yakan aşk ateşi,
Bana ilham veren aşk şarabı,
Aşıkın nasıl kanadığını görmez misin
Dinle neyi dinle.[42]

Farsça tasavvuf şiiri ilahi sırları ifadede Rumî'nin bulunduğu yerden daha ileri gidemez, fakat şiir olarak onun simyasal etkisi mûmkûn olan nihai kemale erişebilmiş, ve bu kemâl özellikle Hafız'ın gazellerinde yeniden ifade edilmiştir. Gaybın lisanı olan bu yüce şair şiirlerindeki ûslup ve musikiyle gafil ruhtaki kurşunu insanın dûnya hayatından önceki ittihadını hatırlayan ve maşuka kavuşma arzusu ile yaşayan altına dönûştûren bûyûsel bir gûzellik ortaya koymuştur. Onun şiiri semavatı cezbeye getiren bir ilahî şarkıdır. Bunun için o şöyle haykırmak mecburiyetindedir:

Hafız'ın eserleri, Venüs'ün musikisi
Semadakilere, Mesih'e dans ettirmekte

Hatta Hafız'dan sonra bile, Farsça tasavvuf şiiri bûyük şaheserler yaratmaya ve tasavvufun hakikatlerini ifade eden bir araç olmaya devam etti. İbn 'Arabî'nin vahdet-i vûcut doktrinine dayanan irfanî öğretilerinin yayılmasıyla, bir bûtûn olarak şiir tarzı, sayısız sembolik ifadelerle hakikati ifade ederek gelişmiştir. Bu şiir Evhad üd-din Kirmanî'nin rubailerinden Şemseddin Mağribî'nin gazellerine, tasavvuf

öğretilerinin önemli bir özeti olan tasavvuf şiirinin Şebusterî'nin *Gülşen-i raz* gibi büyük şaheserlerinden, *Levaih* sahibi Abdurrahman Cami'nin sayısız eserlerine kadar çeşitlilik arz eder. Tanrı aşkı tasvirinden Bir'in tecellileriyle ilişkisinin metafizik izahlarına kadar tasavvuf öğretilerine bir aracı görevi yapan bu gibi eserlerde insan Farsça şiirin sayısız imkanlarını görmektedir.

Bu geleneğin Hatem el-Şuara Cami ile nihayete erdiği de söylenemez. O hem İran ve hem de Hindistan'da Safevî ve Moğol dönemleri boyunca devam etmiş, Kaçar dönemine kadar uzanan ve hatta ondan önce Şah Nimetullah Vali tarafından IX. / XV. yüzyılda kurulan bir tarikatın devamı olan Nimetullahî tarikatının şeyhi Cevat Nurbahş'ın *Divan*'ın da görüldüğü gibi günümüzde bile canlılıdır.[43] Böylece diğer İslamî dillerde tasavvufun ifade aracı olarak hizmet etmeye devam etmiştir. Modern zamanlarda İslam dünyasında geleneksel sanat tarzlarının bir çok formlarının gizlice tahrip edilmesine rağmen tasavvufî şiir geleneği canlılığını koruyabilmektedir.

Tasavvuf öğretilerini ifade için elbette nesri kullanmıştır; bu nesirler en didaktik olandan en şiirsel olana doğru bir çeşitlilik arz etmekte, ve genellikle ilahî aşk temasını ve bazen de irfan konusunu ele almaktadır. Nesir tarzını kullanan bir çok çeşitte tasavvufî literatür vardır. Öncelikle, Ebu Talib el-Mekki'nin *Kut el-Kulûb*, Ebu Nasr el-Serrac'ın *Kitap el-Luma* ve Ebu Hamid Muhammed el-Gazzali'nin[44] *Ihya-u ulûm ed-Din*, gibi Arapça; ve 'Alî Hucvîrî'nin *Keşf el-Mahcup* gibi Farsça eserlerde görüldüğü gibi pratik ve ahlaki önemi olan didaktik nitelikte eserler vardır. İmam Cafer Sadık'ın meşhur tefsiri ile başlayan ve Sehl el-Tüsterî, Ebu Abdurrahman el-Sülemi, İmam Kuşeyri ve Abdurrezzak Kâşânî'nin[45] Arapça ve Reşiduddin Mubidî[46] tarafından genişletilen ve tamamlanan Hoca Abdullah el-Ensarî'nin Farsça tefsirleriyle devam eden ve yine didaktik nitelikte ve fakat Kur'an-ı Kerim'in batınî anlamı üzerine yoğunlaşan nesir eserler de mevcuttur. Bu tasavvufî Kur'an tefsirleri Kur'an'dan çıkarılan[47] en önemli tasavvuf kavramlarını üretmişler, Mubîdî'nin tefsirinde olduğu gibi bazı durumlarda insan Farsça literatürün şaheserleriyle karşı karşıya gelmektedir.

Tasavvufî didaktik eserler Menakıpnâmeler ve Ebu Nuaym el-İsfehanî *Hilyetül Evliya*'sından İbn 'Arabî'nin *Rûh el-Kuds* ve Attar'ın *Tezkiret el-Evliya*'sına kadar çeşitlilik arz eden mutasavvıf veli şahsiyetlerin şahsi hayatlarını içeren otobiyografileri de vardır. Hakikaten, nihayetinde tasavvufî neşveyle yazılmış Hz. Peygamberin siyeri de dahil bu tarz literatür bakımından bütün İslamî diller oldukça zengindir. Derinliği esas alındığında bu tür eserler, bir sufî velinin kendi hayatını anlatan tasvirlerden Müslüman yazarların arasındaki temayülü tasdik eden ve "Oryantal mübalağası"[48] olarak bilinen mübalağalı bir lisan ile İslam düşüncesine yabancı modern literalizm ve tarihselcilik bakış açısıyla lafzî manası esas alınmayan ciddi dersler veren hikaye ve menkıbelere kadar çok çeşitlilik arz eder.

Didaktik özellikli tasavvufî eserlerin başka tarzları ve biyografi türüne yakın olanları şunlardır: alelusül konuşmalar, sohbetler, özel bir problem ve meseleyi ele alan ve aynı zamanda evrensel boyutta önemi olan manevî öğüt veren mektuplar. Diğer tasavvuf eserleri ile karşılaştırıldığında daha az resmî üslubu olan bu eserler kendi mensuplarına direktifler içeren ve fakat bazen o tarikatın sınırlarını aşan ve bütün mutasavvıfların hatta maneviyata dalan bütün insanlığın ortak manevî mirası olan bu tür literatür genellikle bir tarikat mensupları arasında yaygın olur. Bu kategorideki kitaplara şunları eklemek mümkündür. Rumî'nin *Fîhi mâ fihi*, Şerafettin Mânerî ve Şeyh Mulay el-'Arabî el-Derkavî'nin mektubatlarını sayabiliriz.[49] Bu ve benzeri çalışmalar samimiyet ve doğrudan hitabı yansıtır ve tasavvuf edebiyatının özel bir bölümünü teşkil eder.

Bu türün karşıtı didaktik ilk ders gayesini güden bir başka tasavvuf eserleri kategorisi vardır ve onlar oldukça da formel ve ilmîdir. Tasavvuf terim ve ifadelerinin muhtasar antolojilerini muhtevi olan bu kategori, alfabetik veya bazen fikirlere göre sınıflandırılmış bir nevi sözlüğü andırır. Bu tür eserler İslam tarihinin son dönemlerinde meşhur olmuştur ve çoğunlukla Türk ve Hindistanlı alimler tarafından ilk dönem klasik tasavvufî eserleri açıklamak için kaleme alınmıştır, fakat bu kategoride bir çok eser aynı zamanda önde gelen Fars ve Arap alimler tarafından da yazılmıştır. Daha sonraki muta-

savvıflar ve Müslüman alimler tarafından telif edilen bu eserlerden bazıları tasavvuf tarihinin önemli kaynakları haline gelmiştir. Bu kategori içinde Seyit Şerif Cürcanî'nin *Kitab el-Tarifât*'ı ve Ahmed İbn 'Acîbe'nın *Kitab mirac el-tasavvuf ilâ hakaik el-tasavvuf* isimli eserlerini zikretmek mümkündür.[50] Tasavvuf terminolojisi lügatleri ve tasavvuf teknik terimleri açıklayan antolojiler mutasavvıflar veya en azından tasavvuf geleneğine[51] fikrî bakımdan yakın olanlar veya sıradan ilim adamları tarafından tasavvuf literatürünün bu türü modern zamanda da devam etmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz tasavvuf edebiyatı çeşitlerini tamamlamak için mutasavvıflar aynı zamanda asırlar boyu ansiklopedik eserler de telif ettiği de söylenmelidir. Bu eserler Gazzali'nin temelde bir ahlak kitabı olan *İhya-u ulûm ed-Din*'den başlayarak, İslam Batınî doktrinin geniş bir özeti olan İbn 'Arabî'nin *al-Futühat al-mekkiyye*'sine kadar uzanan çeşitliliği içerir. Bu kategori de aynı zamanda eserlerinde tasavvufun bir çok vecheleri ilk kaynaklardan yararlanılarak farklı şekillerde ortaya konulmuş Abdülvehab el- Şaranî veya Şeyh Bahaeddin 'Amilî'nin ansiklopedik eserleri de zikredilmelidir.[52]

Çoğunluğu Arapça, bir kısmı ise Farsça ve bazılarda diğer yerli lisanlarda yazılmış tasavvuf doktrini ve metafiziği ile ilgili eserler de vardır. Bu tür eserler Gazali'nin *Mişkat el-envar*,[53] Ayn el-Kudat Hemedanî'nin[54] *Temhidât* ve *Zübdetül Hakaik* ile başlar ve İbn 'Arabî'nin doktriner tasavvuf tarihinde evrensel etkisi sebebiyle özel bir yeri olan *Fusus el-Hikem*'i ile zirveye ulaşır.[55] Müellife göre ilahî ilhamla yazılmış olan bu eser, özellikle Adem (as) ilgili ilk bölümü bir şaheserdir. Bu eserde tasavvuf edebiyatındaki büyük şaheserlerin özelliği olan form ile muhtevanın mükemmel izdivacını bulmaktayız. Bu eserden sadece Arapça ve Farsça değil, aynı zamanda Türkçe'den Malaycaya kadar bir çok eser ilham almıştır. Meselâ Farsça Şemseddin Lâhîcî'nin *Şerhi Gülşeni Raz* ve İsmail Hakkı Bursevî'nin İbn 'Arabi'nin *Fusus el-Hikemi*'ne Türkçe şerhi bu nevi eserlerdendir. Bu nevi eserlerden ve özellikle *Fusus*'tan mülhem eserler Malay edebiyatı ve Hamza Fansurî meselesinde olduğu gibi bütün bir edebiyat ve manevî kültürün tomurcuklanmasına sebep olmuşlardır.[56]

Doktiriner tasavvuf eserleri sadece İbn 'Arabî ve başında Sadreddin Konevî'nin bulunduğu okulu diliyle değil, aynı zamanda irfan ışığı ile karışmış İlahî aşk diliyle ifade edilmiştir. Farsça bu tarz literatür Ebu Hamid'in genç kardeşi Ahmet Gazzalî'nin[57] *Savanih*'i ile başlar, Rûzbîhan Baklî Şirazî'nin[58] *'Abhar el-Âşıkîn*, Fahreddin Irakî'nin[59] *Lema'âtı*, Cami'nin *Aşiatı al-Lamatı* ile devam eder. Henry Corbin'in ifade ettiği gibi bu tarz eserler Arapça ve Farsça tasavvuf edebiyatında ayrı bir üslup yarattılar. Bu eserler nesirdeki eşsiz güzellikleriyle insan aşkından İlah'a aşkın sırlarını ruhu maşuka götüren bir lisanla ifade ettiler.

Tasavvuf doktrini hikayelerden başlayarak Suhreverdî'nin hayalî anlatımlarına kadar çeşitlilik arz eden rivayetlerle kendini ifade etmektedir. Mesnevînin başında, Rumî bize kesildiğinden bu yana inleyen neyi dinlemeye davet ederken, o Farsça *hikayet* kelimesini kullanmıştır. Bu etkili kelime bir masal anlatma manasına geldiği gibi, okuyucunun egsiztansiyel olarak içinde hissettiği ve öğrenilmesi istediği hakikatin öğretildiği bir durumu veya dünyayı hikaye anlamına da gelir. Okuyucu hikayedeki olayda bir müşahid olarak değil bir katılımcı gibi kendini kaybeder. Hikaye'nin tilaveti boyunca olayları kendi içinde içselleştirerek o adeta tahavvül etmiştir. Tasavvuf edebiyatı hikayelerin sembolik diliyle en derin hakikatleri ifade eden birçok hikayelerle doludur. Bu tip eserler hem Arapça ve hem de Farsça, hem felsefî hem de irfanî tabiatlı İbn Sina ve Suhreverdî'de olduğu gibi hayali anlatımlarla süslenmiştir.[60] Suhreverdî'nin risaleleri Farsça nesrin en büyük şaheserleri arsındadır ve muhteva ile formun, formun burada hayalî anlatım olması kaydıyla, mükemmel izdivacını temsil etmektedir.

Bir bakıma, ister şiir, ister vecize, isterse de hikaye tarzında olsun bütün bir tasavvuf edebiyatı ruhun Tanrı'ya olan iştiyakını, O'na seyahati, insanın varoşluşunun nihai hedefi olan Bir ile karşılaşmanın meyvesini anlatır. Bu hikayeler yoluyla yolun sırları izah edilmekte ve Aslımızdan ayrılışımızın da acısı tasvir edilmektedir. Bu uzun tarihi boyunca tasavvuf şiirden anlatıma bir çok ifade formlarına müracaat etmiş, ve bunlar onu en yüksek edebiyat sanatı derecesine yükselt-

miştir. Bütün bu farklı tecrübeler vesilesiyle, sadece bir mana ve bir mesaj iletilmiştir. Bu mana şudur: "Allah'a aitiz ve dönüş onadır" (innâ lillahi ve inna ileyhi raciun) (Kur'an II, 156). Mesaj ise, bu dönüş yolculuğunun insan halinde ve canlı olarak ve kendi hür irademizle nasıl yapılacağını bize öğretmektir, ve ancak bu şartlarda kendisi hem Hakikat ve İyilik, aynı zamanda Güzellik hem de bütün güzelliğin kaynağı olan Maşuk'a gerçek âşıkın değeri ortaya çıkacaktır.

DİPNOTLAR

Giriş

1. T. Burckhardt tarafından Fransızca bir çevirisi, *La Sagesse des Prophètes* (Paris, Albin Michel, édition de poche, 1974) başlığı altında yayınlanmıştır.
2. *Science and Civilisation in İslam* (Cambridge, Mass., 1968 ve New York, 1970).
3. "Hint-Ari dillerinin kuzeybatı öbeğine bağlı dil. Batı Pakistan'ın Sind eyaletiyle Hindistan'daki Kuç Bataklığı ve Kathiavar Yarımadasında konuşulur. Standart lehçesi Viçholidir" (*Anabritannica*, XIX, s. 401, "Sindhi" mad.) [s.k].
4. Sufîlik'in başlıca yönlerini, Avrupa dillerinde sufî bakış açısından aydınlık ve gerçek bir tarzda sunmuş olan eserler arasında şunlar zikredilebilir: F. Schuon, *Comprendre l'İslam* (Paris, Gallimard, 1961), *Dimension of İslam* (Londres, Allen & Unwin, 1969), Titus Burckhardt, *Introduction aux doctirines ésotériques de l'İslam* (Messerschmitt et Derain, 1955), M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (Londres, 1960), L. Schaya, *La Doctrine soufique de l'unité* (Paris, 1962). Yine krş. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964), *İslamic Studies* (Beyrouth, 1967) ve *Ideals and Realities of İslam* (Londres, 1966).
5. W. Montgomery Watt'ın yönetimi altında yayınlanmakta olan *İslamic Surveys*'de, Sûfîlik hakkında yakında çıkacak olan kitabımızda, Sûfîlik'in daha sistemli bir incelenişini sunmayı ümit ediyorz.

I. Sufîlik ve Mistik Arayışın Ebedîliği

1. 1970 yılında Avustralya Üniversitelerinde verilmiş olan, "Charles Strong Memorial Lecture in Comparative Religion" [başlıklı konuşmaya] göre..
2. Tarihselliğe (historicisme) ve evrimciliğe (évolutionnisme) bütünüyle kendini bırakdıktan bir asırdan fazla zaman sonra, Batı'da bazı alimler, insan doğasının daimî unsurları ile, insanla evren arasındaki [varoluşsal derin] ilişkilerin, geçici unsurlara baskın olduğunun bilincine daha çok yakın zamanlarda varmışlardır ancak!. Bu zamana kadar bu sonuncular üzerinde öylesine israr edilmiştir ki, nesnelerin sürekliliğinin - hem de göz kamaştırıcı- gerçekliği unutulmuştur. Krş. E. Zolla, *I valori permanenti nel divenire storico* (Roma, 1968) ve az sonra gelecek olan bölüm: VI.
3. *Hiérophanie*, "... l'acte de la manifestation du sacré", (Eliade, *Le Sacré*, s. 15; *Mythes*, s. 155) [s.k.]
4. *Mevâhib 'aliyye* veya *Tefsîr-i Hüseynî*, (Tahran, A. H. Solar, 1329), IV/427.
5. Hadis, *Sahîh-i Buharî* ve *Sahîh-i Müslim* ile Ahmed ibn Hanbel'in *Müsned*'inde geçmektedir (el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ'*, I, 379). Konunun, Yeni Ahid bağlamında değerlendirilmesi hakkında bkz. C. Spicq, O. P., *Dieu et L'Homme selon le Noveau Testament*, Les Editions du Cerf, Paris-1961, "L'Homme image de Dieu", ss. 179-213. [s.k.].
6. Krş. F. Schuon, Comprendre l'Islam (op. cit.), bölüm: I
7. Okuyucuyu, orijinal anlamında kullanılan "mistik" kelimesine burada verilmiş olan konusunda uyarmanın yeridir: [Mistik], "ilahî sırlarla (mystères), bir başka ifadeyle söylersek, irrasyonel olmayıp, açılımı (effusion) ile beşerî aklı aydınlatan ve ona ruhanî karakterli bilgi sağlayan aklın kaynağı durumundaki, üstün idrak yetisiyle (intellect) ilişki içinde bulunan aşka bitişik bir bilgiyle ilgili olan... Buna göre mistisizm, vahyedilmiş sahih bir dinin derunî boyutuna uygun düşmekte olup, müphem hülyalarla veya ferdî fantezilerle yahut, daha kötüsü, bugün Batı'da da son derece geçerli olduğu gibi, dinî içeriklerinden boşaltılmış sahte-sırrîlik (pseudo-occultisme) biçimleriyle değil, bu vahiyden çıkarılmış ruhî metod ve tekniklerle irtibatlıdır. Bu bakımdan, özellikle şunun altını çizmek gerekir: Batı'da, Sufizm kelimesini kullanan sözde "üstatlar" aksini söyleseler de, Sufîlik İslam'ın dışında tatbik edilemez.

"İlmî elkitapları, Sufiliği genellikle, müslüman mistisizmi olarak tanımlamaktadırlar". Şayet, Grek [Kilise] Babaları ile, onların çizgilerini izleyenlerin kullandıkları anlamda, yani "sırlar"ın bilgisiyle ilgili olan şeyin göstereni olarak kullanılmış olsaydı, biz de, sade İslam dininden Sûfilik'i ayırdeden şeyi göstermek için, seve seve "mistik" sıfatını benimserdik" (Titus Burchardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'İslam* (op. cit.), s. 21.

8. Varlık ve bilginin, nihai olarak bir olduklarını ve yine, kozmos'un sadece tefekkür olarak, düşünce yönünden mevcut olduğunu ifade eden metafizik ilke, İslam'ın hikemî (théosophique) doktrinlerinin olduğu kadar, irfani (gnostique) doktrinlerinin de temelinde yer alır. Şayet bu prensip anlaşılmazsa, kozmik ortamın devam etmesinde İlahî İş (Jeu divin)'in hikmet ve düşünülmesinin oynamış oldukları başlıca rol anlaşılamaz. Bu prensibin bir açıklamasını benim, *Science and civilisation in İslam*, (op. cit.), bölüm: XIII ve *An Introduction to İslamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964) bölüm: XI vd.
9. "İster tekil, isterse çoğul olarak mülahaza edilsin, rolü ister doğrudan, isterse dolaylı olsun, insan "Gerçekliğin bir parçası" gibidir; o, Mutlak için yaratılmış olup, başka hiçbir imkan sunulmaz ona.. Ne olursa olsun, sosyal olan, Hakikat'in terimleriyle tanımlanabilir, ama Hakikat, sosyal olanın terimleriyle tanımlanamaz" (F. Schuon, "No Activity Without Truth", in *Studies in Comparative Religion*, Automne 1969, s. 196).
10. *Nehcu'l-Belâğa*, İngilizce Çev. Syed Mohammed Askeri Jafery (Karachi, 1960).
11. "Vision béatifique: Rü'yetu'Llâh [Allah'ın rü'yeti, görülmesi]", (Şemseddin Sami, *Dictionnaire Français-Turc Illustré*, İstanbul-1318/1901, s. 255). [s.k]
12. Şeyhuddin Mahmûd Şebusterî, *Gulshan-i Râz, The Mystic Rose-Garden*, İngilizce çev. E.H. Whinfield (Londres, 1880).
13. Şeyh el-Arabî ed-Derkâwî, İngilizce Çev. Titus Burckhardt, *Letters of a Sufi Master* (Londres, 1969).
14. E.H. Rodwell'in, M. Smith, *The Sufi Path of Love, an Anthology of Sufisme* (Londres, 1954)'deki İngilizce çevirisine göre.
15. R.A. Nicholson'un, *Dîwâni Shams Tabrîz*, (Cambridge, 1898)'deki İngilizce çevirisine göre.
16. Bu mesele hakkında bkz. S.H. Nasr, *Science and Civilisation in İslam* (op. cit.), bölüm: XIII. ve *An Introduction to İslamic Cosmological Doctrines* (op. cit.), bölüm: XV.

17. Bu temel hakikat, F. Schuon'un muhtelif yazılarında dopdolu bir şekilde açıklanmıştır; özellikle de onun, *Unité transcendante des religions* (Paris, Gallimard, 1948) adlı eserinde.
18. Gerçekte, daha önce de işaret edildiği gibi, sûfîler, diğer dinlerin tüm gerçek manevî yollarından ve inanışlarından tasavvuf olarak bahsederler.
19. "Elest" ifadesi, Kur'an'ın, âlemin yaratılmasından önce, ezelde (préêternité), Allah ile [potansiyel haldeki] insan arasındaki ilişkiyi konu alan, "*Elestu biRabbikum*: Rabbiniz değil miyim Ben?" (A'raf, VII/170) ayetine göndermede bulunmaktadır. Krş. S.H. Nasr, Ideals and Realities of İslam (op. cit.), s. 24 vd.
20. Câm-ı Cemşîd, "Cemşîd'in tası".. Bu ifade, efsanevî Pers kralı Cemşîd'in kupasıyla ilgilidir; o bu tasın içinde, bütün olayların ve hadiselerin yankısını görüyordu. Sûfîlikte ise bu deyim, içinde bütün gerçekliklerin yansıdığı ârif kişinin kalbi ile, sûfînin, üstün gerçeklikleri kendisi sayesinde gördüğü *'kalb gözü'* (Arapça'da *'aynu'l-kalb*, Farsça'da ise, *Ceşm-i dil*)nü sembolize etmek için kullanılmaktadır.
21. S.H. Nasr'ın İngilizce çevirisine göre..
22. Ferîduddin 'Attâr, A.J. Arberry'nin *Muslim Saints and Mystics* (Londres, 1966)'daki İngilizce çevirisine göre.
23. Krş. F. Schuon, *Comprendre l'İslam*, (op. cit.). Sufîlik konusunda yine krş. F. Schuon, *Dimension de l'İslam* (op. cit.); T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'İslam* (op. cit.); M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (op. cit.); S.H. Nasr, *Three Moslem Sages* (op. cit.) ve *İslamic Studies* (op. cit.), bölüm: III
24. Hâce Abdullah Ensârî. Sir Jogendra Singh'in *The Invocations of Sheikh 'Abdullâh Ensârî* (Londres, Wisdom of the East Serie, 1939)'deki İngilizce çevirisine göre.
25. Shaykh al-'Alawî, Lings'in *A Moslem Saint of the Twevntieth Century* (op. cit.)'deki İngilizce çevirisine göre.
26. F. Schuon, "Comprendre et croire", *Etudes traditionnelles*, janv.-fév. 1970, s. 5.
27. S.H. Nasr'ın İngilizce çevirisine göre.. 'Su' ile 'ateş'in tabiatını birleştiren 'mey' (wine), Sûfîlikte aynı zamanda hem ilahî aşkı, hem de İrfân (Gnose)'ın gerçekleşen yönünü simgeler; 'meyhane' ise, sûfîlerin manevî merkezini sembolize eder. 'Sihirbaz hakîmler' (pîr-i mughân) ifadesi de, tabiî olarak, Manevî Üstad'ı gösterir.

28. Krş. hemen sonraki bölüm: II
29. Krş. F. Schuon, *De L'Unité transcendante de religions* (op. cit.), bölüm: IX
30. Bu bağlamda, gayet tabiî olarak, W.C. Smith'in, çok yakında çıkmış bazı eserlerindeki çabalarıyla, K. Morgan ve Huston Smith'in gayretleri düşünülebilir.
31. Sahih tasavvufî (initiatque) hayat ve özellikle, onun temeli olan metafizik öğretilerle ilgili olarak kendisinin öğreneceği daha pek çok şey olmasına rağmen, Thomas Merton, hayatının sonuna kadar Sûfîlikle gerçek münasebetler kurmaya çalıştı. O böylece, Hristiyanlığın keşif ve tefekkür yöntemlerine yeni bir güç vermeyi ümit ediyordu. Sûfîliğin büyük Fransız otoritesi olan Massignon da, sûfîlikte, kendi Hristiyan yaşamına pratik bir destek bulmuştu.
32. Özellikle F. Schuon, T. Burckhardt, M. Lings ve diğer geleneksel pekçok yazarın eserlerini düşünüyorum. Onların eserlerinden bazılarını, önceki notlarda zikretmiştim.
33. Krş. J. Servier, "L'Homme et l'invisible" (Paris, 1964). Burada, antropolog olan yazar, ince bir anlayışla, gerçekte *antropos [insan]*'un ne olduğunu anlamaktan aciz kalan modern antropolojinin sınırlarını analiz etmektedir.
34. Yoga, "(Muhtemelen M. 300 yıllarına doğru yaşamış olan) *Patanjali* tarafından formüle edilmiş olan, ama çok eski fikirlere ve uygulamalara dayanan, Hind Felsefesinin *Darsanalar*'ı veya sahih sistemlerinden birisi. *Şânkya* sisteminin bir dalı olarak değerlendirilmiştir, fakat o, bu sonuncuya bir başka ilke eklemiştir: *Işvara*, yani "Evrensel Nefs" (Ame Universelle) olarak tanımlanabilen "Tanrı".. Bu sistemin amacı, âlim-i kül, ebedî, kâmil, *karma* ["amel.. insanın amelleri, bundan sonraki hayatının hususiyetlerini tayin etmektedir. (...) Şimdiki hayatta vaki olan her hadise, geçen hayatın bir neticesidir", Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Receb Kibar, Kırkambar Yayınları, Istanbul-1999, s. 303] ve ruh göçüne (transmigration) tabi olmayan şeklinde nitelenen En yüce Ruh ile kusursuz bir birleşmedir; onun işaretlerinden birisi, mistik OM ["ilâhî kuvvetle dolu mukaddes bir kelime. Duâlarda, ibadetlerde, uzun nefes almakla söylenilir", Schimmel, *a.g.e*, s. 311] hecesidir. Bu birlik, zihinsel yoğunlaşma ve derin tefekkür (méditation) ile tamamlanmak üzere, her türlü aktiviteye son verilmesiyle elde edilebilir..." (Pike, *Dictionnaire des Religions*, art. "Yoga", s. 326.) "*Yoga*'nın sekiz "merhalesi" vardır: Perhiz (*yama*), tarikat kuralı (*niyama*), bedene ait durumlar (*asanas*), solunum teknikleri (*pranayamas*), içine atıp dışa

vurmama (*pratyahara*), konsantrasyon (*dharana*), meditasyon (*dhyana*) ve birleştirici düşüncelere dalma (*samadhi*)", Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul-1997, s. 157. [s.k]

35. Hâfız.. S.H. Nasr'ın İngilizce çevirisine göre.

II. Sûfîlik ve İnsanın Bütünlüğü

1. ["*Ta'ayyun*, belirme, belli olma, ortaya çıkma; müşahhas hâle gelme, birbirinden seçilme, ayırd edilme, ayrı olarak ortaya çıkma. *İlk taayyun*: Vahdet mertebesi. *İkinci taayyun* vâhidiyet mertebesi. Sûfilere göre Hakk'ın zâtında her şey vardır, ama belirsiz olarak vardır. Şeylerin ondan zuhûr ve tecelli yolu ile çıkışları bir ta'ayyun (belirme) şeklinde kendini gösterir", Uludağ, *a.g.e.*, s. 463. s.k.]
2. *Tecellî*, [Aşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek, zuhûr etmek. Gaybten gelen ve kalbte zâhir olan nurlar. Görünmeyenin (guyûb) kalblerde görünür hâle gelmesi...", Uludağ, *a.g.e.*, s. 472. s.k.].
3. [*Hermetizm*, Hristiyanlığın ilk asırlarında ortaya çıkmış putperest bir irfân (Gnose). Hermetizmde, Mısır tanrısı Thoth, Yunan Hermés ile karışmıştır; Hermetik edebiyat, sahip olan kimseye kendi gerçek 'ben'inin ve Ulûhiyet'in bilgisini sağlayan bir İrfân (Gnose) temasını geliştirir (Pike, *Dict. des Relig*,, s. 148). Öte yandan, "Gerçekte Hermetizm, çağın kültürel ortamından alıntılanmış astroloji, büyü ve simya bilgilerini içeren genel bir isimdir" de.. (Eliade & Couliano, *a.g.e.*, s. 116; Schimmel, *a.g.e.*, s. 225) [s.k]
4. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre, hadis olarak sabit değildir; Ali el-Kârî ise, bunun, sûfîlerin bir sözü olduğunu söylemektedir (el-'Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II/291) [s.k.].
5. *Mystic Rose Garden*, s. 84 vd.

III. Kur'an'da Vahiy Düşünce ve Akıl

1. Alemin (Welt), sezgisel görünüşü (Anshauung). Veya, her bir bireyin, hayat hakkında edindiği algı ve idrakte zımnen bulunan metafizik tez-

lerin bütünü.. Bu bakımdan Weltanschauung, ferdin, algı, his ve eylem nokta-i nazarından evrene karşı gösterdiği genel ve bütüncül tepki olarak değerlendirilebilir (P. Foulquié ve R.- Saint Jean, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, PUF., Paris, 1969, s. 771) [s.k.].

2. Burada dile getirilen rasyonalizm, özellikle bilginin değeri probleminde anlaşıldığı biçimiyle rasyonalizmdir. Bu anlamda rasyonalizme göre, beşerî akıl, hakikati bilmeye ehliyetlidir; zira, rasyonel düşüncenin yasaları aynı zamanda 'eşyâ'nın da yasalarıdır. Rasyonalizm'in en genel formülü, Hegel tarafından verilmiş olan şu formüldür: "Rasyonel olan 'gerçek' (réel)tir; gerçek ise, rasyoneldir" (Foulquié et collab., *a.e.*, s. 610.) [s.k.].
3. Müellif burada, "*Ona, çetin kuvvetlere sahip ve güçlü olan [Cebraîl] öğretti*" (Necm, 5), "*Bu Kur'an, Arş'ın Sahibi katında değerli, güçlü, sözü dinlenen ve güvenilir şerefli bir elçinin sözüdür*" (Tekvir, 19-21) gibi ayetlerin ifade ettiği tarzda, Kur'an'ın cin, şeytan, vb. başka hiçbir varlıktan değil, ancak Allah'ın ruhanî elçisi Cebraîl tarafından Hz. Muhammed'e getirildiğini, O'na talîm edildiğini kastetmektedir. Cebraîl'inkisi bir aracılık pozisyonudur, İlahî Kelam'ın menşe'i olma durumu değil! Çünkü böyle bir durum, Kur'an'ın Allah'tan olduğu temel kabulü ile çelişecektir [s.k.]
4. Mesela, '*ve lâ ya'kılûn*: anlamıyorlar' veya tamı tamına, 'akıllarını kullanamıyorlar' (*ya'kılûn* fiili, '*akl* kelimesiyle irtibatlı olan '*akala*' kökünden gelir) ifadesi, yahutta '*yefkahûn*: Kavrayamıyorlar' (bu fiil aynı şekilde, anlama ya da bilgiyi gösteren '*fakıhe*' köküne bağlanabilir) anlatımları gibi..
5. "Yunanca bir kelime. Genellikle 'akıl' olarak tercüme edilir. Anaxegoras (m.ö. 500-428) bu kelimeyi, maddeye düzen sağlayan Rasyonel Prensip olarak aldığı şeyi belirtmek için, maddenin zıddı anlamında kullanır. Eflatun ve Aristo, bu kelimeyi, kendilerinin özel sistemlerinde kullanırlar ve Plotinus'ta bu 'Nous', 'O Bir'den çıkan şeylerden ilk çıkan olup, 'O Bir'e en çok benzeyendir. İdrâk veya Evrensel zeka olarak 'nous', Plotinus'a göre, dünyayı içten saran rasyonaliteyi belirtir. Bazı Gnostik sistemlerde 'nous'a, Hristiyan düşüncesi ve hayatındaki Mukaddes Ruh'a benzer bir fonksiyon yüklenir" (Geddes Mac Gregor, *Dictionary of Religion and Philosophy*, Paragon Hous, New York, 1989, s. 442) [s.k.]
6. "Transzendent [Aşkın] olanı tanımak mümkün olmadığını ileri süren din veya felsefeler, meselâ Upanişad'ların felsefesi, ... Budizm, Yunanistanda Sofistler" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 281-282) [s.k].

IV. İran Sûfî Edebiyatının Sunduğu Şekliyle Sûfî Üstâd

1. Sufîlik bağlamında *velî*, “ermiş, aziz kişi”yi gösterir. Kelimenin Arapça kökü, “arkadaş” anlamını gösterir, ama aynı zamanda kelimenin ‘iktidar’ ve ‘egemen olmak’ anlamı da vardır. İşte bu kökten şekillenmişlerdir, *vilâye* ile *velâye* kelimeleri; ki bunlardan birincisi ‘kutsallık-saintetė’ anlamını gösterirken, ikincisi de, velîlik (initiatiques) işini veya kudretini gösterir. Çok hususî bir şekilde Şi’îlik’te, “peygamberlik dairesi” (*dâiretu’n-nübüvvet*) ile “velîlik dairesi” (*dairetu’l-velâye*) arasında bir fark olduğu gösterilir. Bu hususa VIII. bölümde tekrar döneceğiz.
2. [“Manevî önderden (Şeyhten) sudûr eden ... kudretler, müridlerin maddî ve manevî kaderlerini etkilemekteydi. Buna *bereket* veya *feyz* denmektedir. Berekete inanmanın yaygınlaşması, şeyhlere ait mezarları ve yatır olduğu öne sürülen yerleri ibâdete lâyık mahaller haline getirdi” (Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. bsk., Selçuk Yayınları, Ankara-1996, s. 214. Çeşitleri hakkında bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s. 179) [s.k.]
3. R.A. Nicholson’un, *Selected Poems from the Diwâni Shamsi Tabrîz* (Cambridge, 1925), s. 25. Şems-i Tebrîzî, Farsça’da yazan çok büyük bir mistik şairin, yani Celâluddin-i Rumî’nin manevî üstadı olmuştur ve yine, onun için, İlahî İsim ve Sıfatların en mükemmel tezahürü, İnsan-ı Kâmil’in kusursuz bir örneği olmuştur. Özellikle Dîvân, manevî üstadın rolü ve üstâd ile öğrencisi arasındaki ilişkiler hakkında en güzel ve en derin Farsça mısralar içermektedir. Şems-i Tebrîzî ismi bile (Şems kelimesi, “Dinin güneşi” anlamını gösterir), bizatihi çok semboliktir. Rumî, aynı anda hem üstâda hem de bizzat İlahî Hakikat’e atıfta bulunuyor gibi gözüken, böylece de pek çok vesileyle üstâd ile Allah arasındaki içsel birliğe îmada bulunan mısralarda, bu ismin simgeselliğini sık sık kullanır.
4. *A.e., s.* 79.
5. [Üveysîlik hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergah Yayınları, 1. bsk., Istanbul-1982; Fevziye Abdullah Tansel, “Üveys Karanî Hakkında Notlar ve Türk Edebiyatında Şiirler”, *Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi İslâm Ilimleri Enstitüsü Dergisi-II*, Ank. Üniv. Basımevi, Ankara-1975, ss. 221-255; Uludağ, *a.g.e.*, s. 503. [s.k]
6. Doğal olarak şunun hatırda tutulması gerekir ki, haddi zatında, manevî bir üstâd tarafından verilmiş olan Sûfîlik’e girme [mûsadesi], mane-

vî gerçekleşmenin bir garantisi değildir. Sâlik, üstâdına olan bağlılığında ve dinî ve tasavvufî ödevlerinde kararlı olmalıdır. Allah'ı dünyadan çok sevmeli ve sadece sûfî metafiziğinin teorik anlayış [boyutu]yla değil, ama kuşatıcı bir "ontolojik" boyutla da O'na bağlı olmalıdır. Onlar olmadan hiçbir şeyin mümkün olmadığı, İlahî yardım ve destek (*tevfîk*) de her daim hazır olmalıdır. Çünkü bahçıvan toprağa çok dane ekebilir, ama hepsi de meyveler veren bitki haline gelmez.

7. Şemsu'd-Dîn kelimesi, "dinin güneşi" anlamını gösterdiğinden ve Güneş de Doğu'dan doğduğundan, Rumî sık sık, nur ve zulumâtın krallıklarını göstermek için, evrensel Doğu ve Batı sembolizmini kullanır; o üstâdından, bir kez daha bütün nurların kaynağı anlamını içermekte olan "Doğu'nun Efendisi" olarak söz eder.
8. A.J. Arberry'nin, *The Rubâ'îyât of Jalâl al-Dîn Rûmî* (Londres, 1949), s. 19 çevirisine göre.
9. Nicholson'un *Dîwâni Shams Tabrîz* (op. cit.), s. 87 çevirisine göre.
10. A.e., s. 27.
11. *A.e.*, s. 111.
12. Rumî Mesnevî'yi kaleme aldığında, onun cezbesinin manevî kutbu, sıkça zikretmiş olduğu Hüsâmeddîn idi.
13. *Pîr*, aynı zamanda "yaşlı, ihtiyar" demektir de.
14. Bu, *Hüsâmu'd-dîn*'in anlamıdır.
15. Rûmî, *Mathnawî*, R.A. Nicholson (Londres, 1926), c. II, s. 160 vd. çevirisine göre.
16. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul-1991, s. 440, "sûret" mad. [s.k.].
17. 'İzzü'd-Dîn Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye*, yayımlayan: Humâ'î, (A.H. Solar, Téhéran, 1323), s. 108, vd. S.H. Nasr çevirisine göre.
18. *Mesnewî*, c. II, s. 162.
19. Tahran yakınlarında bir velînin kabri.
20. Küçük ilticâ / sığınış, *halvet-i sağîr*.
21. Abdu'l-Hucce el-Belâğî, *Makâlâtu'l-hunefâ fî Makâmâti Şemsi'l-'Urefâ'* (Tahran, A.H. Ṣolar, 1327), s. 232-234. S.H. Nasr'ın İngilizce çevirisine göre.
22. Nicholson [çevirisi] (op. cit.), s. 111.

V. Sûfîlikte Manevî Haller

1. Şimdilik biz, "*hâl*" kelimesini genel anlamında kullanıyoruz, halbu ki, Klasik Sûfî terminolojisine göre *hâl* (état) ile *makâm* (station) arasında bir fark bulunmaktadır. Buna biraz sonra tekrar döneceğiz.
2. Ferîdu'd-Dîn 'Attâr, *Tezkiratu'l-Evliyâ*, yayımlayan R.A. Nicholson (Leyde, 1332), kısım: II, s. 35 vd.
3. F. Schuon, "Perspectives spirituelles et faits humains", *Cahier du Sud*.
4. "Perspectives spirituelles et faits humains", (art. cit).
5. *Tezkiretu'l-Evliyâ* (op. cit.), kısım: II, s. 54 vd.
6. M. Asin Palacios'un Fransızca tercümesinden, (Paris, Geuthner, 1933).
7. A.J. Arberry, *The Mawâqif and Mukhâtabât of Niffarî* (Londres, 1935), s. 39.
8. *The Mystic Rose Garden* (op. cit.), s. 3.
9. Gazzâlî, kelimeyi, *el-I'tikâd fi'l-Iktisâd*'da (Ankara, 1962, s. 166), "nefsin durumlarına dikkat etmek" anlamında kullanmaktadır. Yine krş. F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali* (Beyrouth, 1970, s. 79). Burada, *hâl* kelimesinin Gazzâlî tarafından farklı kullanımları sayılmıştır.
10. Kahire, 1352-1933, c. IV, s. 55; Jabre (op. cit.), s. 79.
11. A.e., c. IV, c. 123.
12. Mîr Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Kahire, A.H. Lunar, 1321), s. 56.
13. R.A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjûb*, the Oldest Persian Treatise on Sufisme b. 'Ali b. 'Uthmân aì-Jullâbî al-Hujwîrî (Londres, 1911), s. 181.
14. Kur'an'da aktarıldığı şekliyle Ya'kûb ve Yusuf [a.s.]'un kıssasına gönderme.
15. Sa'dî, *Le Jardin de Roses (Gulistan)* (Paris, Albin Michel, 1966), s. 80.
16. *Perspectives spirituelles et faits humains* (op. cit.) başlıklı makalesinde F. Schuon, manevî erdemleri, *tevâzu, merhamet* ve *doğruluk* şeklindeki temel üç fazilet başlığı altında, güzel bir şekilde değerlendirmiştir.
17. *The Book of Truthfulness* (*Kitâb al-Sidq*), yayınlayan ve çeviren: A.J. Arberry (Londres, 1937), s. 51,
18. Uludağ, *a.g.e.,* s. 480, "temâşâ" maddesi. [s.k.]
19. Yayınlayan R.A. Nicholson (Leyde, 1914), s. 42.
20. Uludağ, *a.g.e.*, s. 171, "fakr" maddesi [s.k.]
21. *Kitâbu'l-Luma'*. es-Serrâc'dan sonra, çok sayıdaki sûfî, manevî yolculuğun başlıca yedi merhalesini saymışlardır. Böylece Attâr, aşk'ın yedi kentinden (*heft şehr-i 'ışk*) bahsederken, Ahmed Gazzâlî *Bahru'l-Hakî-*

ka'sında, *fenâ'* makâmına varabilmesi için insanın yedi okyanusu geçmesi gerektiğini söyler.

22. H. Corbin, "Physiologie de l'homme de lumière dans li soufisme iranien", *Ombre et Lumière* (Paris, 1959), s. 238 vd.
23. O bunu, *Hundred Fields of Spiritual Combat* (*Sad maydân*)'da yapmıştır. Krş. S. de Beaurecueil, "Une ébauche persane des 'Manâzil as-Sâ'irîn': le Kitâb-é Sad Maydân' de 'Abdullâh Ansârî", *Mélanges islamologiques*, c. II (Le Caire, 1954), s. 1-90. Yine bkz. *Sad maydân*, Ed.: 'A. Habîbî (Kaboul, A.H. Solar, 1341).
24. Krş. R.A. Nicholson, *Studies in İslamic Mysticism* (Cambridge, 1919), bölüm: I
25. Krş. M. Dâmâdî, "Maqâmât-i arba'în-i Abû Sa'id in Ma 'ârif-i islâmi" (*İslamic Culture*), c. XII, avril 1971, s. 58-62. Bu baskı, 4819 [numaralı] Sainte-Sophie elyazmasına dayanmaktadır. Yine bkz. Danechpazhuh, *Fihrist-i mîkrawfîlmhâ-yi kitâbkhânah-i markazî-yi Dânishgâh-i Tihrân*, (Téhéran, A.H. Solar, 1348), s. 416. Dâmâdî metninin yayınlanmasından ve kendisinden pasajlar verdiğimiz çeviriden sonra Pakistanlı bir âlim, Profesör Riâd Hân bize, bu eserden çok olduğunu ve çoğunun da Mîr Seyyid 'Alî Hamadânî'ye atfedildiğini bildirmiştir. Ne olursa olsun, yazarın kimliği bu metnin değerini ve, Sûfîlikte *hâlleri* ve *makâmları* öğrenmek isteyen herhangi bir kimse için önemini hiçbir surette etkilemeyecektir.
26. Fransızca çeviri, S.H. Nasr'ın, Dâmâdî tarafından hazırlanan metne göre yapılmış olan çevirisinden [gözden geçirilerek] yeniden alınmıştır; şu kayıtla ki, anlamın farklı bir okumayı gerektirdiği değerlendirmesinde bulunduğunda, S.H. Nasr tarafından [çevirmenin notu olarak] koyulan bazı düzeltmeler yapılmıştır. Ebî Sa'îd'in *Makâmât*'ı, Kuşeyrî tarafından meşhur eseri *Risâle*'sinde verilenleri hatırlatmakta ve pekçok bakımlardan onlara benzemektedir. Krş. A.J. Arberry, *Sufism* (Londres, 1953).
27. Uludağ, *a.g.e.*, s. 206, "halvet" maddesi. [s.k.]
28. "Cehennem korkusu ile yapılan tevbeye *tevbe*, cennete girme ümidiyle yapılan tevbeye *inâbe*, sırf Hak için yapılan tevbeye *evbe* denir" (Uludağ, *a.g.e.*, s. 486, "tevbe" maddesi) [s.k.]
29. Uludağ, *a.g.e.*, s. 520, "vera' " maddesi [s.k.].
30. *Gâw-mâhî*, yarı balık yarı boğa olan ve arzı taşıyan mitolojik bir yaratıktır.

31. Ölüleri mezarda sorgulayan melekler.
32. "Gotama Budda'nın *dhyanıbudda*'sı, Tibet'in milli ilâhı; 10 veya 11 yüz ile temsil edilmektedir. Çin ve Japonya'da bir ilahe şeklinde görünmektedir" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 212; "Bu varlık, mitsel Potalaka Dağı'nda ikamet eder, oradan işitir, görür ve acı çekenlere yardım etmek için müdahale eder" (Eliade & Couliano, *a.g.e.*, s. 319) [s.k.].

VI. İnsanın Evren İçindeki Yeri

1. Krş. S. H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature, the spiritual crisis of modern man* (Londres, 1968), s. 63.
2. "En ilk tip, orijinal model; deneyimine sahip olduğumuz nesnelerin sadece kopyaları olduğu en yüce tip (Type suprême)" (Paul Foulquié & Raymond Saint-Jean, *Dict. de la lang. phil.*, s. 45, 'archétype' maddesi [s.k.]
3. Krş.. F. Schuon, *L'Unité transcendante des religions* (op. cit.), s. 9 vd. ve R. Guénon, *La Métaphysique orientale* (Paris, Editions traditionnelles, 1951).
4. *Mâyâ*: "Sanskritçe'de 'Hayâl' (İllusion) veya 'aldanış' anlamına gelir. *Upanişad*'larda kullanılan Hinduca bir kelime. (...) Maddî evren ile onun içerdiği her şeyi gösterir, ama gerçekte bütün bu şeyler -maddî formlar, sonlu varlıklar, doğum ve ölüm. -gerçek değildirler; onlar *avidiya*, yani cehalettir'ler." (Pike, *Dict. des Relig.*, s. 207, art. "mâyâ"); "Hindistan'da, yegâne reel olan Brahman'ın hayalî sayılan maddî dünyanın tezâhüratı" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 308; Eliade & Couliano, *a.g.e.*, s. 343) [s.k].
5. *Samsarâ*: "Doğumlar silsilesi; her insanın, *karma*sına [ameline] göre tekrar ve tekrar dünyaya geleceğini iddia aden, bilhassa Hinduizm ve Hindistan'ın büyük rahip tarikatlerinde ileri sürülen telakki" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 317; ayrıca bkz. Eliade & Couliano, *a.g.e.*, s. 355).[s.k]
6. "(Almanca *Atem*, nefes), Hindistan'da, şahsî ve kozmik hayat prensibi. Ölümden sonra yaşamağa devam edip tenasühte şahsiyetin mahiyetini muhafaza ediyor. *Upanişad*ların felsefesine göre, her varlığın ruhu, *atman*'ı, alemin ruhunun, *brahman*'ın aynıdır. Bu birliği tanıyıp tahakkuk

ettiren arif, ölümünden sonra ezelî ve ebedî *brahman*'da kaybolup tenasühten kurtulmuştur" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 287); "*Brahman*, Hindu dininde, Evrensel yüce Ruh'a verilen isim. "Tek bir Varlık vardır ve O'nun dışında hiçbir şey yoktur". Bu, ... görünür görünmez her şeyin ... kendisinden doğduğu ve geri dönerek Kendisi'nde son bulacağı Evrensel Nefs veya Ruh'tur" (Pike, a.g.e., s. 53, "Brahman" mad. [s.k.]

7. Krş. İçinde, *nirvâna* ile *samsâra* arasındaki münasebetin genişliğine ve derinliğine tartışılmış olduğu F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism* (Londres, Allen ve Unwin, 1968) .
8. İslamî çerçevede bu konu hakkında krş. S. H. Nasr, An İntroduction to İslamic Cosmological Doctrines, (op. cit.), bölüm: XV.
9. Geleneksel sembollerin anlamı burada tam olarak incelenemez.. Bu mesele geniş bir şekilde F. Schuon, R. Guénon, T. Burchardt ve A. Coomaraswamy'nin yazılarıyla, yine H. Zimmer ve M. Eliade tarafından geniş bir biçimde incelenmiştir..
10. "Semboller bilgisi -sadece, geleneksel sembollerin bir bilgisi değil- özlerin, biçimlerin... niteliksel anlamlarından ileri gelmektedir.. Burada biz, sübjektif değerlendirmeleri ele almıyoruz, zira kozmik nitelikler aynı anda Varoluş (l'Etre)'a göre ve bireyden daha reel olan bir hiyerarşiye uygun sıralanırlar " (F. Schuon, *Sentiers de Gnose*, Paris, La Colombe, 1957).
11. Aşkın kozmoloji (*cosmologia perennis*) hakkında cf. T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale* (Turin, 1968).. Yine cf. Burckhardt'ın, Hermetik kozmolojinin daimî değerlerini inceleyen *Alchemie, Sinn und Weltbild* (Olten, 1960) adlı eseri..
12. Sembolcü anlayış" konusunda cf. F. Schuon, "The Symbolist Outlook", *Studies in Comparative Religion*, (hiver 1966), s. 50 vd.
13. Bu konuyu yazar, *The Encounter of Man and Nature, the spiritual crisis of modern man* (Londres, 1968)'de işlenmiştir..
14. Aynı zamanda hem tarihi hem de kozmolojiyi etkileyen bir unsur olarak doğrusal (linéaire) zaman ile çevrimsel zaman arasındaki münasebet hakkında krş. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris, Gallimard, 1949) ve yine, içinde çeşitli geleneklere göre zaman ile ebedîlik arasındaki metafizik ilişkinin aydınlatıldığı, A. K. Coomaraswamy'nin, *Time and Eternity* (Ascona, 1947) adlı eseri..
15. Aslında insanların büyük bir kısmı için niteliksel zamanın görünüşünü silip süpürecek olan *Kali Yuga*'nın inen eğilimi, harika bir biçimde R.

Guénon tarafından pekçok eserinde işlenmiştir; özellikle *Le Regne de la Quantité et les signes des Temps* (Paris, 1945).

16. "Konusu bakımından rasyonalist, nesnesi bakımından da materyalist olan modern bilim, durumumuzu fizik olarak ve yaklaşık biçimde tasvir edebilir, ama o bize, Küllî gerçek Evrende'ki mekan-ötesi (exra-spatial) durumumuz hakkında hiçbir şey söyleyemez.." (F. Schuon, *Regards sur les anciens mondes*, Editions traditionnelles, Paris-1968).

VII. Yedinci Yüzyıl Sûfîliği ve İbn 'Arabî Ekolü

1. En önemli pasajlarının mükemmel bir çevirisi, anlamını daha iyi şekilde aydınlatan bir takım notlarla birlikte, T. Burckhardt tarafından, *La Sagesse des Prophètes* (Paris, Albin Michel, Prèface Jean Herbert, édition de poche, 1974) başlığı altında yayınlanmıştır.
2. Krş. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (op. cit.).
3. Böyle bir ayrım yapmak gerekir, çünkü Hindistan'daki sûfî metinlerin çoğu Farsça'dır, özellikle de bu çağda, İbn 'Arabî'nin *vahdetu'l-vücûd* anlayışı ile Simnânî'nin *vahdetu'ş-şuhûd* anlayışını inceleyenler.. Bu tartışmalarda incelenen konular, daha sonraları Şeyh Ahmed Sirhindî ve diğer müelliflerin eserlerinde dinî tartışma mevzûu oldular.
4. Sûfîliğin bu önemli şahsiyetleri hakkında H. Corbin'in çok sayıdaki çalışmasına, özellikle de *Eranos-Jahrbuch*'da yayınlanmış olanlarına bakınız. Aynı şekilde, M.M. Molé'nin, Nesefî'nin *Livre de l'homme parfait* (Téhéran-Paris, 1962) adlı eserine yazdığı giriş ve notlar ile, onun *Revue des Etudes İslamiques*, c. 29 (1961), s. 61-142'deki "Les Kubraviya entre sunnisme et chi'isme aux VIII et IX siècles de l'hégire" isimli çalışmasına bakınız. [Yine] Molé, *Les Mystiques musulmans* (Paris, 1965), s. 100 vd. da, İbn 'Arabî'nin Doğu'daki etkisinin kısa bir tasvirini vermiştir.
5. *Risâlah-i abyât-i fusûs al-hikam*, *Ridwân ma'ârif al-ilâhiyyah* (Téhéran) koleksiyonunda olup, Hamîd Farzâm tarafından, (Farsça olarak yazılmış olan) "Hafız ve Şâh Vâlî İlişkisi", *Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan* (1345/1966), nos. : 2-3, s. 2' de zikredilmiştir.
6. Krş. Muhammed İsmâ'îl Mubelliğ, *Jâmî wa Ibn 'Arabî* (Kaboul, 1343/1964).

7. H. Corbin bu meseleyle, özel olarak, Şi'î batınîlik perspektifinden meşgul olmuştur. Şi'îliğin ve İslam'ın bütün yapısı itibariyle İbn 'Arabî'nin öğretileri tarafından oynanmış olan rolü ortaya çıkarabilmek için, İbn 'Arabî'nin, mezhep bakımından (confessionnellement) sünnî olduğunu, ama bununla beraber Şi'î 'âriflerin gönlünde de çok değerli olduğunu hesaba katacak çok genel bir araştırma yapmak gerekecektir.
8. Seyyid Haydar Amulî'nin eserleri bugün, H. Corbin tarafından yapılan çalışmaların konusudur. Krş. Corbin, "Sayyed Haydar Amulî (VIII/XIV siècle), théologien chi'ite du Soufisme", *Mélanges Henri Massé* (Téhéran, 1963), s. 72-101 ve özellikle, onunla O. Yahya tarafından *Şi'î Felsefe* (La Philosophie chi'ite) (Téhéran, Paris, 1969) olarak yayınlanmış olan, *Jâmi' al-asrâr d'Amulî'* ye yazmış olduğu giriş..
9. [... Tanrı n u r ü l e n v a r' dır, yani nurların nurudur. Varlık ya da varoluş Tanrı'dan, nurların nurundan aşağı doğru gerçekleşen bir türümün -türeyiş- sonucu olarak ortaya çıkar], Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözcüğü*, Paradigma, İstanbul-1999, s. 478, "işrakiye" mad. [s.k.]
10. Molla Sadrâ hakkında krş. H. Corbin (éd.), *Le Livre des pénétrations métaphysiques de Sadr al-Dîd Shîrâzî* (Téhéran-Paris, 1964), Giriş. Yine krş. S.H. Nasr, *Islamic Studies*, (op. cit.), kısım: 3.
11. İbn 'Arabî'nin İran'daki tesirinin boyutunu öğrenebilmek için şunu kavramak yeterlidir: Osman Yahyâ'nın gösterdiğine göre, *Fusûs*'un hemen hemen 150'nin üzerindeki tanınmış tefsirinden 120 dolayındaki İranlılar tarafından veya aynı bölgenin diğer müellifleri tarafından yazılmıştır.. Bu konu hakkında cf. O. Yahya, *La Classification de l'oevre d'Ibn 'Arabî*, c. I (Damascus, 1964), s. 247 vd.
12. Gerçekten ilginç bir başka şey de, etkisi son derece dikkat çekici olduğu halde, bu büyük sûfî üstâdı hakkında pek az araştırmanın yapılmış olmasıdır.
13. Krş. Seyyid Celâlu'd-Dîn Aştiyânî'nin, Kayserî'nin girişi hakkında Farsça uzun bir yorumu da içeren, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fûsûs el-Hikem* adlı eseri, H. Corbin ve S.H. Nasr'ın önsözüyle (Meşhed, 1966). S.J. Aştiyânî tarafından yazılan mukaddime, öte yandan, Kayserî'nin şerhi ile diğer şerhler hakkında da çok yüksek düzeyde bir araştırmayı kapsamaktadır.
14. S.J. Aştiyânî şimdi, girişinde, her birinin başlıca özelliklerine işaret ederek bütün önemli şerhlerini özenle incelemiş olduğu, iki cilt halinde geniş bir *Fusûs* şerhi hazırlamaktadır.

VIII. Şiîlik ve Sûfîlik

1. Yazar, Şi'îlik ve Sûfîliğin İslâmî kaynaklı olduğunu *Three Muslim Sages* (op. cit.), s. 83-90 ve *Ideals and Realities of Islam* (op. cit.), bölûm: V'de inceledi. Aynı şekilde krş. H. Corbin (S.H. Nasr ve O. Yahya ile birlikte), *Histoire de la philosophie islamique*, c. I (Paris, 1964), kısım I. Sûfîliğin İslamî kaynaklı olduğuna dair krş. Ebû Bekr Sirâcu'd-Dîn, "The Origins of Sufism", *Islamic Quarterly* (avril 1956), c. III, s. 53-64, F. Schuon, *Comprendre L'Islam* (op. cit.), bölüm: IV ve R. Guénon, "Esotérisme islamique", *l'Islam et l'Occident* (Paris, 1947), s. 153-159.
Corbin'in dışında, Batı'da ilk şarkıyatçılardan bazıları da Şi'îlik ile Sûfîlik arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmişlerdir. Krş. T. Andrae, *Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, 1918); ki burada o, yine de, Corbin'in aksine, İslâm'da derûnî karakteri olan her şeyi Helenistik ve Hristiyanî kaynaklara atfetmektedir.
2. Bu ilişkiler hakkında krş. S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (op. cit.), bölüm: VI.
3. Artık, çok kesin bir şekilde, özellikle H. Corbin'in çalışmaları sayesinde -İsmâ'îlî ve bilhassa İmâmî irfân gibi- kendisini tasavvufî (soufique) kabul etmeyen müslüman bir mistik hayatın varlığı bilindiğinden beri, "sûfîlik" ve müslüman mistik [anlayış s.k.] ifadeleri, birbirinin yerine geçen iki [ayrı] terim olarak kabul edilmemektedir. Bununla birlikte, başlangıç dönemlerindeki *tasavvuf* için burada söylenilenler, aynı şekilde, kaynağı Peygamber'in ve bazı sahabesinin, bilhassa Hz. 'Ali'nin açıklamalarında olan bu mistik [anlayış] veya sûfî olmayan irfân için de geçerlidir. J.L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmed ibn Ajîba et son mi'râj* (Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Paris, 1960, s. 2, not: 1).
4. İbn Khaldûn, *Muqaddimah*, trad. de F. Rosenthal, c. II (New York, 1958), s. 187. İbn Haldûn şöyle devam ediyor: "[Sûfîlerin] [sûfîlikte önceliği] Hz. 'Ali ile sınırlamaları olgusu, kuvvetli bir *ön-şîa* (pro-şî'a) duygusu kuşkusunu taşımaktadır. Bu sûfî anlayış ve daha önce zikredilmiş olan diğerleri, sûfîlerin bir takım ön-şî'a duyguları benimsemiş olduklarını ve onlarla sarmaş dolaş olduklarını gösterir" (A.e.).
Bu konu hakkında yine, Kâmil eş-Şîbî'nin, *es-Silâh beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Bağdad, 1963-1964), 2 C. başlıklı, son derece önemli ve iyi belgelenmiş eserine de bakınız.

5. Anakronik bu uygulama, John B. Taylor tarafından, "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forbear of the Sufis", *İslamic Culture*, c. XL, no 2 (avril 1966), s. 97 vd. da eleştirilmiştir.
6. "Bu şi'î duygunun (hadislerde, sûfî tarikatlerinde, yardımlaşma cemiyetlerinde, halk hikayelerinde) o kadar çok yönü vardır ki, sünnî İslâm, sadece ilk [Şi'î s.k.] Alevî iddiaları desteklemek üzere değil, ama bütün dindarlığında, yarı yarıya şi'î olarak isimlendirilebilir" (M.G.S. Hodgson, "How did the early Shî'a become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, c. 75, 1955, s. 4). Yine cf. Hodgsonn'un metnini de zikreden, J.B. Taylor, "An Approach to the Emergence of Heterdoxy in Medieval İslam", *Religious Studies*, c. II (avril 1967), s. 202. Müslüman dünyanın bazı bölgelerinde ve özellikle de, Hind-Pakistan alt kıtasında, sûfîler yanında, kendilerini, herhangi bir şi'înin olamayacağı kadar, bütünüyle Şi'î imamlara, özellikle de Hz. 'Alî ve Hüseyn'e adamış olan ve bununla birlikte, inanç uygulamalarında (*mezheb*) tamamiyle sünnî olan gruplara rastlanmaktadır.
7. Krş. F. Schuon, "De la tradition monothéiste", *Etudes Traditionnelles*, (1933), s. 257.
8. Hâkim'in *Müstedrek*'inde, Taberanî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîri*'nde nakletmiş olduğu bu hadis hakkındaki uzun değerlendirme için bkz. El-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/203-204 [s.k.]
9. Krş. H. Corbin, "L'İmâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite", *Eranos-Jahrbuch* (1960), s. 87 vd.
10. "Velâyet ve nübüvvet daireleri" hakkında krş. S.H. Nasr, *İdeals and Realities of İslam* (op. cit.), s. 87 ve 161; H. Corbin, (op. cit.)
11. Hakîm et-Tirmizî bu meseleye, *Hatmu'l-evliyâ* adını taşıyan ve yakın zamanda O. Yahya tarafından yayınlanıp İbn 'Arabî ile onu izleyenler üzerinde büyük bir tesir icra etmiş bulunan önemli bir eser tahsis etmiştir.
12. İbn 'Arabî ve ardından Dâvûd el-Kayserî, Hz. İsa'yı, evrensel "velâyet mührü" olarak görürler. Şi'î müelliflerin büyük kısmı, bu ünvanlardan her birinin Hz. 'Ali ve Mehdî'ye ait olduklarını düşünürlerken, İbn 'Arabî, "husûsî velâyet mührü" olarak [da s.k.], dolaylı şekilde ona [Hz. İsa s.k.] atıfta bulunur. Bu hassas meseleyle ilgili olarak, "evrensel velâyet mührü' ile "husûsî veya Muhammedî velâyet mührü" arasındaki farkın hassaten ve özellikle akılda hazır tutulması lazımdır. Ne olursa olsun, bu konuda, İbn 'Arabî ile Seyyid Haydar Amûlî gibi çok ateşli şi'î öğrencileri arasında bir zıtlık söz konusudur.

13. Bu hadîs, *Gâyetu'l-Merâm* (Tahran, 1272), s. 287 vd. gibi şi'î kaynaklarda, son derece farklı biçimler altında yer alır.
14. İbn Ebî Cumhûr, *Kitâbu'l-Muclî* (Tahrân, 1329), s. 379. Bu hadis, hafif değişikliklerle pekçok şi'î ve sûfî ârif tarafından da zikredilmiştir. Örneğin krş. Muhammed 'Alî Sebzivârî, *Tuhfetu'l-'abbâciyah* (Şirâz, 1326), s. 93 vd. İbn Ebî'l-Hadîd, Meysem el-Bahrânî ve Seyyid Haydar Amûlî gibi, diğer pekçok şi'î ve hatta sünnî müellifler de bu konuda kaynak durumundadırlar. Krş. eş-Şîbî, *es-Silâh beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, c. II, s. 117.
15. İmâm'ın Şi'î rûhânîliğindeki rolü hakkında, H. Corbin'in *Eranos-Jahrbuch*'daki pekçok araştırmasına, özellikle "L'İmâm caché et la révélation de l'homme en théologie shi'ite" ve "Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite" (c. XXIX, 1961)'e bakınız.
16. Sayyid Haydar Amûlî, *La Philosophie shi'ite*, s. 223. Aynı şekilde, Kâmil eş-Şîbî, *el-Fikru'ş-Şî'î ve'n-nazarâtu's-sûfiyye* (Bağdad, 1966), s. 123.
17. Sûfîliğin evrensel insan doktirini konusunda krş. el-Cîlî'nin *el-İnsânu'l-kâmil* isimli eserinin T. Burckhardt tarafından *De l'homme universel* (Lyon, Derain, 1953) başlığı altında çevirisi ile, R. Guénon, *Le Symbolisme de la croix* (Paris, Véga) adlı eseri.
18. *es-Silâh* ... (c. II, s. 52 vd.) adlı eserinde eş-Şîbî, İbn 'Arabî'nin, *hakîkat-ı Muhammediyye*, *vahdet-i vücûd* ve *Mehdî* öğretilerini şekillendirmek için şi'î kaynaklardan yararlanmış olduğunu yazar.
19. Ca'fer es-Sâdık'ın, aynı zamanda hem Şi'îliğe hem de Sûfîliğe uyması bakımından, bu konu hakkındaki görüşü hakkında krş. Taylor, *Ja'far al-Sadîq, Spiritual Forbear of the Sufis*, s. 101 vd.
20. Bu çok karmaşık bir konu olup, burada açıkca ancak çok özet olarak incelenebilir. Bu konu hakkında, eş-Şîbî'nin, *es-Silâh* ... ve *el-Fikru'ş-şî'î ve'n-nazarâtu's-sûfiyye* adlı iki eserinde yeterince derin bir inceleme bulunacaktır, ama bu yüksek düzeyli iki eser bile, özellikle İslâm'ın merkez ülkelerini incelemektedirler; Mağrib [Fas, Tunus ve Cezayir gibi, Afrika'nın en uç Kuzeydeki ülkeleri s.k.]'i, Merkezî Asya'nın çoğunu ve özellikle de, Şi'îlikle Sûfîlik arasındaki ilişkilerin başka hiçbir yerde bulunmayan ve daha yakından incelenmesi gereken bir takım neticeler meydana getirdiği Hindistan'ı bir kenara bırakmaktadırlar.
21. *Nehcu'l-belâğa*'nın Hz. 'Ali'nin olmayıp, onun mukallidi Seyyid Şerîf Radî'nin kaleminden çıkmış olduğu bahanesiyle, Batılı pekçok İslâm araştırıcısı, doğru olmaması gerekçesiyle, onu çok basit bir şekilde reddet-

mişlerdir. Her şeyden önce, onda nakledilmiş olan sözlerin çoğu, Radî'den önceki metinlerde de vardır; ikinci olarak, onların tarzı, Radî'nin bize ulaşmış olan pekçok eserinden oldukça farklıdır; nihayet, onların [metin s.k.] içi kalitesi, göksel bir ilham oldukları konusunda yeterli bir garantidir. Bu gün, ister kendilerine "uydurma, sahte" (pseudo) nitelemesi yakıştırılan, isterse, içeriklerinin değeri her ne olursa olsun, otoritesi kuşkulu olan, [bu nedenle de s.k.] göz önünde bulundurulmaları reddedilen, salt ruhî nitelikli pekçok eser bulunmaktadır.

Birkaç sene önce, meşhur 'ârif ve şi'î kelâmcı 'Allâme Seyyid Muhammed Tabâtabâ'î ve Profesör Henri Corbin'in de katılmakta olduğu bir bilimsel toplantıda Corbin, kelâmcı Tabâtabâ'î'ye, *Nehcu'l-Belâğa*'nın Hz. 'Alî'nin eseri olup olmadığını sordu. Cevap şöyle oldu: "*Nehcu'l-belâğa*'yı yazan kimse, şayet son asırda bile yaşamış olsa, bizim için İmâm'dır".

Her ne olursa olsun, Şi'îlikte Kur'an'dan sonra en çok saygı gören eser olan ve (Kurd 'Alî ve Tâhâ Hüseyn gibi) pekçok meşhur Arap yazara, Arapça'da belâğatli bir şekilde nasıl yazılacağını öğretmiş olan bir kitabın böylesine ihmal edilmiş olması tuhaftır. Üstelik bu da, son derece yetersiz olan ve doğruluğunu bütünüyle çürütmeyen bir takım tarihî delillere dayanılarak yapılmakta...

22. *Zebûr-i âl-i Muhammed.*
23. Özellikle krş. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954) ve *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique d'İslam* (Paris, 1929) başlıklı eserleri.
24. İmâmlar ile çok sonraları sûfî olarak adlandırılacak ilk zâhid nesil (*zühhâd*) arasındaki ilişkiler, 'Allâme Tabâtabâ'î tarafından, S.H. Nasr'ın çevirip yayınlamış olduğu (kısım 2, section 3) *Shi'ite İslam*'da incelenmiştir.
25. Krş. S.H. Nasr, *An İntroduction to İslamic Cosmological Doctirenes* (op. cit.), bölüm: I.
26. Krş. eş-Şîbî, *el-Fikru'ş-Şî' î* (op. cit.), s. 73 vd.
27. Bu âbidevî eser, ilk defa H. Corbin ile O. Yahya tarafından, müellifin hayatını ve düşüncelerini inceleyen uzun bir girişle birlikte, *La Philosophie shi'ite* (op. cit.) başlığı altında (krş. bölüm: VI) yayınlanmıştır.
28. Krş. bir önceki bölüm.
29. *Menâkıb* adındaki bu eser de, Farsça olarak da şerh edilmiştir. Krş. Mûsâ Halhâlî, *Şerh manâkıb Muhyi'd-Dîn ibn 'Arabî* (Tahran, 1322).

30. Krş. eş-Şîbî, *el-Fikru'ş-Şî'î...* (op. cit.), s. 179-244 ve 302-307.
31. Hayatı ve eserleri hakkında krş. İ. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullâh Wâlî Kermânî* (Téhéran-Paris, 1956) ve tarîkatın bugünkü *Kutb*'u, J. Nourbakhsh tarafından ona hasredilmiş ve son on sene boyunca Hânikâh Ni'metullâhî tarafından Tahran'da neşredilmiş bulunan çeşitli araştırmalar.
32. Şeyh Nûrbahş ve yine Kübreviyye'ye mensup olanlar ile İran (Perse)'ın Şi'îliğe dönüşüyle alakalı olarak krş. M. Molé'nin *Revue des Etudes islamiques*, 1959'dan 1963'e kadar.
33. Bu yöndeki açıklamasının metni, eş-Şîbî tarafından *el-Fikru'ş-Şi'î ...* (op. cit.), s. 335'de zikredilmiştir.
34. İran şi'î iklimindeki farklı sûfî tarîkatler hakkında krş. M. Molé, *Les Mystiques musulmans*, bölüm: IV.
35. Bektaşîler ve onların Şi'îlik'e intisapları (affiliation) hakkında krş. J. Birge, *The Bektâshi Order of Dervishes* (Londres, 1937), bölüm: VI.
36. [Böyle bir iddianın gerçek olup olmadığı tedkik edilmeli; şayet gerçek ise, siyasî dinî mezhebî nedenleri, o dönemin siyasî tarihî gerçekleri ışığında, objektif olarak ortaya konulmalı, doğru ve yansız bir hükme varılmalı! [s.k.].
37. *'Alam ârâyi abbâsî* ve *Rawdatu's-safâ* gibi, orijinal tarihî kaynakların temeli hakkında, tarihe dair pekçok eser, Minorsky, Togan, Hinz, Aubin ve Savory gibi müellifler tarafından Safevîlerin menşe'i konusuna hasredilmişlerdir. Örneğin krş. Z.V. Togan, "Sur l'origine des sefavides", *Mélanges Louis Massignon* (Paris, 1957), c. 3, s. 345-357. W. Hinz'in, *İrans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin, 1936) başlıklı eseri, tarihsel analizi sebebiyle, büyük bir ilgiyi dile getirir.
38. Bu şahsiyetler hakkında krş. S.H. Nasr, "The school of İspahan" ve "Sadr al-Dîn Shîrâzî", M.M. Sharif (éd.), *A History of Muslim Philosophy*, c. II (Wiesbaden, 1966) ve H. Corbin, "Confessions eqtatiques de Mîr Dâmâd", *Mélanges Louis Massignon* (op. cit.), s. 331-378.
39. Krş. Seyyid 'Abd al-Hujjat Balâghî, *Maqalat al-hunafâ' fi maqâmât Shams al-'Urafâ'* (op. cit.).
40. Bu farklı şahsiyetler hakkında krş. R. Gramlich, *Die schiistischen Derwishorden Persiens*, Erster Teil: *Die Affiliationen* (Wiesbaden, 1965), s. 33 vd.
41. Hâksâr, toza toprağa belenmiş, toprak gibi, zelil, miskin; Tekke sakinleri, ehl-i hankâh, dervişler; gönülde dünyaya yer vermeyen, ölmeden evvel ölenler (Uludağ, *a.g.e.*, s. 202, "hâksâr" maddesi) [s.k.]

42. Krş. S.H. Nasr, "Sabziwârî", *A History of Muslim Philosophy (op. cit.)*, c. II ve Sabziwâri, *Şerh-i manzûmeh* (éd. par M. Mohaghegh et T. İzutsu, Tahran, 1969) adlı esere, T. İzutsu tarafından yazılan, "The Fundamental Structure of Sabziwarian Metaphysics" başlıklı giriş.
43. Hadır (veya Hıdr)'ın manevî anlamı hakkında krş. L. Massignon, "Elie et son rôle transhistorique, Khâdirîya en İslam", *Etudes carmélitaines: Elie le Prophète*, c. II (Paris, 1956), s. 269-290. Massignon da bu konuya, büyük kısmı *Revue des Etudes islamiques*'de yayınlanmış bulunan, başka pekçok makale hasretmiştir. Aynı şekilde, R. Guénon'un velâyet hakındaki yazılarında da, Sûfîlik'te Hızır tarafından velâyete (initiation) ve *efrâd*'a ["*Efrâd*: Kutbun gözetimi dışında kalan gayb erenler. ... Efrâd, Hz. Peygamber'e mükemmel bir şekilde tâbi olarak ferdiyet tecellisine mazhar olmuştur", Uludağ, *a.g.e.*, s. 153-154, "efrâd" maddesi. s.k.] dair çok ve değerli atıflar bulunabilir.

IX. İslam ve Dinlerin Karşılaşması

1. Gerçekten de, son yarım asır esnasında Batı'da pekçok yazar, bu temel bilgiyi ifade ettiler. Ben özellikle, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings ve bilhassa Frithjof Schuon'u zikredebilirim. Bu son yazarın pekçok eseri, özellikle de *L'Unité transcendante des religions* adlı çalışması, dünyanın büyük geleneklerinin -biçimsel farklılıklarına karşın- temel birliğini benzersiz bir berraklıkla bildirmişlerdir. Akademik karşılaştırmalı dinler disiplini/tarihi için, bazı çok istisnâî durumlar dışında, bu muhtelif eserlere ciddi olarak dikkat atfedilmiş olmaması gerçek bir trajedidir.
   Bir diğer düzeyde de, keşifleri diğer dinlerin doğru olarak anlaşılmasına çok büyük bir katkıda bulunmuş olan Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Jean Herbert, Eugen Herrigel, Rudolf Otto, Henry Corbin ve Louis Massignon gibi alimlerin eserleri zikredilebilir. Yine, katolik araştırmacılar ile, katolik görüşler tarafından cezbedilmiş olan diğerleri arasında, Simone Weil, Bernard Kelly, Elemire Zolla ve Dom A. Graham gibi şahsiyetler, farklı dinler arasında yapıcı ilişkilerin meydana gelmesine yararlı bir katkıda bulunmuş olan bir dil kullanırlar. Krş. W. Stoddart, "Catholicism and Zen", *Tomorrow*, c. XII, no 4, Automn 1964, s. 289-296.

2. Kur'an şöyle der: "*(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir*" (İbrahim, 4).
3. "Sinkretizm (syncrétisme): Eleştiri anlayışı söz konusu olmaksızın alınmış ve dahası da, uyumlu bir sistem oluşturmayan farklı öğretilerin az çok belirsiz bir karışımı. Çeşitli öğretilerin tezleri arasında bir tercih yapan Eklektizm ise, Sinkretizm'den ayrılır" (Foulquié & St.- Jean, *Dict. de la Lang. Philo.*, s. 707); "Bilhassa antik devrin son asırlarında, en muhalif dinler arasında birbirine benzemeyen fikir ve tasavvurlar karıştırılıp bu şekilde yeni dinî olaylar husule getiren cereyan" (Schimmel, *a.g.e.*, s. 318) [s.k.]
4. Mukayeseli dinler disiplininin geçirmiş olduğu safhalara dair bir inceleme için ve onu meydana getiren tesirler hakkında krş. M. Eliade, "The Quest for the Origins of Religion", *History of Religion*, c. IV, no 1, été 1964, s. 156 vd.
5. "Günümüzde Batılı dinler tarihçisi, İslâm'a dair o kadar az şey bilmektedir ki, pek az katkı sağladığı bu araştırmanın ona ihtiyacı yok gibi gibi gözükmektedir. Ve günümüzde yine, hiçbir dinler tarihçisinin, kelimenin tam anlamıyla söylemek gerekirse, İslâm konusunda bilim adamlarının dikkatini çekebilecek olan söyleyebileceği hiç bir şey yoktur". İsma'il R.A. al-Faruqi, "History of Religions: its nature and significance for Christian education and the Muslim-Christian dialogue", *Numen*, c. XII, fasc. 1, janv. 1965, s. 40.
   Bu geçene aykırı olarak, şuna işaret edilebilir ki, W.C. Smith veya R.C. Zeehner gibi bazı kimseler, İslâmla ve İranla ilgili araştırmalara çok iyi bilinen katkılar sağlamışlardır. Ama, gerçekte onlar her şeyden önce, İslâm ya da İran mütehassıslarıdırlar ve dinler tarihiyle ancak çok geç ilgilenmişlerdir.
6. Hindular da, kendi dinlerinden başka dinler hakkında bazı araştırmalar yaptılar, ama bunlar, çok sık olarak modern Hindular idi ve onlar genel olarak, sadece basit bir insancılığa (humanitarisme) veya, bugün Batı'da her yerden fışkıran sahte-manevî (pseudo-spirituels) kültlere varıp çıkan içi boş bir "evrenselciliği" (universalisme) dile getirmişlerdir. Aynı şekilde, kendileri adına "düşünen" kendi geleneksel muhitlerinden bir kere çıkınca, onlara yabancı olan medeniyetlerdeki kesret-i sûret / biçim çokluğu arasında ayırım yapabilmek için zorunlu olan ayırdetme yetisine sahip olmadıklarından, bazı gerçek Hindu *bhaktas*'ları da bu duruma katkıda bulunmuşlardır.

"*Bhaktas*: Kurtuluş vasıtası olarak, "amellerin yoluna" (*karma-marga*) ve "bilginin yoluna" (*jnana-marga*) muhalif olarak, "bhakti'in yoluna" (*bhakti-marga*) özel önem atfeden Hindu mezhepler. (...) *Bhaktas*'ların dini, arasıra *Bhagavatisme* olarak da isimlendirilir. (...) Bhagavatisme, insan kalbinin, kavranılabilen ve tasavvur edilebilen, kendisine seslenilebilen ve sevilebilen bir Tanrı (Dieu)'ya olan çok eski özlemine çağrıda bulunur..." (Pike, *Dict des Relig.*, s. 43, "Bhaktas" maddesi.); "*Bhakti*: (Sanskritçe'de, şahsî dindarlık). Hinduizm'de, özel bir tanrıya, genellikle de Vişnu'ya (veya onun Krişna bedenlenişine) veya Şiva'ya yöneltilen coşkulu sofuluk, tutkulu aşk. O özellikle, *Bhagavad-Gîtâ*'da öğütlenmiştir; modern çağda ise, diğer örnekler arasında, *Tagore*'ın şiirlerinde açıklanmıştır" (Pike, *a.g.e.*, s. 44, "Bhakti" maddesi). [s.k].

7. "*Allâhümme salli 'alâ Muhammedin ve 'alâ âli Muhammed kemâ sallayte 'alâ Ibrâhîme...*" [s.k.]
8. Müellifin diğer müslüman dillerle ilgili durum hakkında ancak sınırlı bir bilgisi olmasına rağmen, bu konuda Türkçe, Urduca, vs. bile eserler de var gibidir. Bu istisnayla birlikte, Urduca'da, Bengalce'de ve Hind-Pakistan Alt Kıtasında müslümanlar tarafından kullanılan diğer dillerde Hindu dini ve kültürü hakkında pekçok eser bulunabilir. Yine de bu hususta, Alt Kıtanın bölünmesinden itibaren ancak, geçici etkenlerden ve hissî mülahazalardan etkilenmemiş olan pek az kaynak eser bile yayınlanmıştır. Urduca'da, Hinduizmi inceleyen pekçok eser bulunmaktadır, sadece kutsal Hindu metinlerinin (bilhassa, Farsça olan önceki çeviriler vasıtasıyla) tercümeleri değil, Hinduizm'in farklı yönleri hakkında, sıkça Hindular tarafından, ama Urduca yazılmış yeni eserler de dahil.. Bazı müslümanlar da, Hindu öğretileri hakkında dikkat çekici incelemeler yazmışlardır; meselâ, Habîb er-Rahmân Şastri'nin, 1930 tarihinde, *rasa* teorisi hakkında derlenmiş olan eseri, Hindu çevrelerde büyük bir beğeniye mazhar olmuştur.. Bununla birlikte bütün bu eserler hemen hemen geçtiğimiz asrın son on yılı ile mevcut asrın başlarına aittirler. Cf. M.H. Askari, "Traditions et modernisme dans le monde indo-pakistanais", *Etudes traditionnelles*, mai-juin ve juillet-août 1970, s. 98-125.
9. Kur'an bize şunu söyler: "*Her ümmet için bir elçi vardır*" (Yunus, 47).
10. Böylesine büyük Peygamber sayısı zımnen, her milletin (nation) Allah'tan bir din almış olması gerektiğini gösterir. Genel olarak, sadece İbrahîmî geleneği göz önünde bulundursa da, vahyin evrenselliği ilke-

si, bütün milletlere uygulanmaktadır. Müslümanlar bu ilkeyi, İran'da Zerdüştlük dini ile Hindistan'da da Hinduizm'le karşılaştıklarında, İbrahîmî çizginin dışında da uygulamışlardır.

11. Krş. F. Schuon, *Comprendre l'İslam*, bölüm: I.
12. "*Dharma*: (Sanskritçe'de, 'gerekli, farz olan' anlamındadır). Hinduizm'de bu isim, dinsel yasaları veya, daha genel olarak, davranışları yönlendirmesi gereken kuralları gösterir..." (Pike, *a.g.e.*, s. 105, "Dharma" maddesi) [s.k.].
13. Batılılaşmış müslümanlar arasında -az sayıda da olsa- aşırı Batılılaşmış olmaları sebebiyle, Hinduizm'e, Zen Budizm'e ve Doğu kaynaklı diğer disiplinlere ilgi duymaya başlamış olan, ama genellikle de yanlış bir biçimde bunu yapan bazılarının bulunduğu gerçeği ihmal edilemez. Onlar için, İslâm ile bu gelenekler [metindeki '*ses traditions*: gelenekleri' tamlamasını, bağlama daha uygun olduğu için '*ces traditions*: Bu gelenekler' biçiminde çevirdik. Nitekim, hemen sonraki cümlede, bu ikinci şekilde gelmektedir. s.k.] arasında doğrudan ve sahîh bir irtibat kurmanın, manevî olarak Doğululaşmak (s'orienter) için büyük bir yararı olabilir. Onlardan bazıları da, bu geleneklere mensup otoritelerle doğrudan münasebet kurmuşlardır, ama bunların sayısı ise son derece düşüktür.
14. Hadisin değerlendirilmesi hakkında bkz. El-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/138-139 [s.k.].
15. Garcin de Tassy çevirisi, *Mantic Uttoir ou le langage des oiseaux* (Paris, İmprimerie İmpériale, 1863), s. 40.
16. H.A. Wolfson'un çok sayıdaki eseri, özellikle onun *Philo* ve *Philosophy of Kalâm* adlı eserleri, yahudi, hristiyan ve müslüman kelâmcılar arasındaki bu karşılıklı etkileşimin neticesini ve yahudi-hristiyan ilâhiyat delillerinin *Kelâm* üzerindeki etkisini genişliğine olarak ortaya koymuştur.
17. Hz. İsa, "Kudsiyet / Velâyet Mührü" (*Hâtemu'l-vilâye*)'nün en yüce konumunda bulunmaktadır. O, Mehdî'nin gelişinden sonra [dünya] çevrimini sona erdirecek kimse olarak görülür. İbn 'Arabî, *Futûhât*'ında, Hz. İsa hakkında şöyle yazmıştır (VI, 215): "*Evet, Velîlerin (Saints) Mührü, bir Resûl'dür / Ki, dünyada hiçbir dengi yoktur! / O, Ruh'tur, Ruh'un ve Anne Meryem'in oğludur / Öyle bir mertebedir ki bu, başka hiçbir kimse ulaşamayacaktır buraya / Adaletli bir hâkim olarak indi aramıza / Ama hiç de, sona erecek olan kendi özgün yasasının ilkelerine göre [hükmetmek için] değil / Do-*

muzu öldürücek ve haksızlığa son verecek / Allah olacak tek rehberi" (M. Hayek, *Le Christ de l'İslam*, (Paris, 1959), s. 260).

18. Bu türden dikkat çekici örnek bir eser, Gazzâlî tarafından Hz. İsa'nın ulûhiyyetinin çürütülmesidir. İncîl metnini de kullanarak Gazzâlî, Hz. İsa'nın, Allah'tan -peygamberler arasında sadece o olmak üzere- Allah ile birleşme (son union) ve oğulluk ilişkisi (son rapport filial) hususunda kullandığı dilden yararlanma özel iznini aldığını, ama gerçekte, Hristiyanlar tarafından genel olarak anlaşıldığının [aksine], onun kendisine tanrısallık (divinité) nispet etmediğini savunur. Krş. Al-Ghazzâlî, *Réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, éd. et trad. : R. Chidiac (Paris, 1939).
19. Bunlar, ipeğe verilen üç ayrı isimdir.
20. E.G.W. Browne'ın *A Literary History of Persia*, c. IV (Cambridge, 1930), s. 293 vd. deki çevirisine göre.
21. Krş. M. Lings'ın, ilk bölümlerinde *Şeyh*'in diğer dinlere karşı duyduğu ilgiyi işleyen, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (op. cit.) isimli eseri.
22. Krş. W.H. Baily, *Zoroastrian Promlems in the Ninth Century Books* (Oxford, 1943).
23. Maniheizmle ilgili bütün İslâmî kaynaklar, S.H. Taqızadeh, *Mânî wa dîn-i û* (Tahran, 1335)'da bir araya getirilmiştir.
24. Günümüzde de hala, Arap Orta-Doğu bölgesinde pekçok kimse, Hint ve İran gelenekleri arasında halk düzeyinde herhangi bir ayırım yapmaksızın, Hinduları *mecûsî* veya *zerdüşt* adı altında göstermektedirler.
25. Hâfız'ın kullandığı zarif ve nefis dildeki simgesellik, hiçbir Batı diline bütünüyle henüz aktarılabilmiş değildir. Bu eserin açıklamalı mükemmel çevirilerinden birisi de, Lieut. -Col. H. Wilberforce Clarke, *The Dîvân: Written in the Fourteenth Century by Khwâja Shamsu-d-Dîn Muhammad-i-Hâfiz-i Shîrâzî otherwise known as Lisânu-l-Ghaib and Tarjumânu-l-Asrâr* (Calcutta, 2 C., 1891)'dır.
26. Krş. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (op. cit.), bölüm: II; aynı şekilde S.H. Nasr, "Suhrawardî", *A History of Muslim Philosophy* (op. cit.). Yine bkz. H. Corbin'in, Suhreverdî hakkındaki pekçok incelemesi, özellikle *Opera Metaphysica et Mistica*, c. II (Téhéran, 1952), *Prolegomena* ve *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* (Téhéran, 1946/1325).
27. Bîrûnî'nin Hinduizm hakkındaki düşüncelerinin bir özeti için krş. A. Jeffery, "Al-Biruni's Contrubition to Comparative Religions", *Al-Bîrûnî*

Commemoration Volume (Calcutta, 1951), s. 125-160. Aynı şekilde S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctines* (op. cit.), bölüm: V.

28. Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture* (Allahabad, 1954) ve aynı zamanda bu konuda geniş bir bibliyoğrafya içeren A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in its Indian Environment* (Oxford, 1964) 'de, Hindistan'da İslâm ile Hinduizm arasındaki karşılıklı etkileşimin farklı iki kavranılışı bulunacaktır.
29. *el-İnsânu'l-kâmil* (Kahire, 1304), II, s. 78 ve 87. Bu kitabın önemli kısımlarının özetleri, Titus Burckhardt'ın bir çevirisinde (Alger et Lyon, 1953) Fransızca olarak yayınlanmıştır.
    Pek tabiî olarak, dinî mezhepler hakkında yazmış olan pekçok müellif böyle bir ilişkiyi kabul etmeyi reddeder. İşte Şehristânî; şöyle yazmaktadır o: İnsanlar arasında, o [hindular]ın, -kendisine selâm olsun- İbrâhîm'le olan yakınlıkları sebebiyle *berâhimeh* olarak isimlendirildiklerine inanan kimseler vardır. Fakat bu, yanlıştır, çünkü bunlar, bütünüyle ve tamamen peygamberlik kurumunu reddettiği çok iyi bilinen bir topluluktur (*el-Milel ve'n-nihal*, Kahire, 1347, IV, s. 135). Bu kelâmî eleştirinin, *Cîlî*'nin söylemiş olduğu şeyin metafizik anlamından hiçbir şeyi ortadan kaldırmadığını söylemeye gerek yoktur.
    İnsanî çevrimin ilk ve son gelenekleri olarak, Hinduizm ile İslâm arasındaki münasebet hakkında krş. R. Guénon, "The Mysteries of the Letter Nûn", *Art and Thought*, édité par K.B. Iyer (Londres, 1947), s. 166 vd. [Bu makale, tarafımızdan Türkçe'ye çevirilmiştir. s.k.] ile M. Valsân'ın, "Le triangle de l'Androgyne et le monosyllabe 'OM' ", *Etudes traditionnelles*, 1964 ve 1965 başlıklı makaleler serisi..
30. Upanishad'ların Farsça metni, Tara Chad ve J. Nâ'înî tarafıdan, *Sirr-i ekber* (Tahran, 1957-1960) başlığı altında modern bir baskı içinde yayılanmıştır. Krş. Tara Chand'ın, Dârâ Şukûh'un eserleri ve onların önemine dair yazmış olduğu İngilizce giriş. Dârâ Şukûh'un Farsça çevirileri, Hindu öğretilerin korunması bakımından, bizzat XVIII. ve XIX. yüzyıldaki hindular için de önemlidir. XIX. yüzyılda Hindli bir Upanishad mütercimi, Shankarâcharya ve Vyâsa ile birlikte Dârâ Şukûh'u, Hinduizm'i yeniden hayata kavuşturan kimseler arasında zikretmiştir; krş. M.H. Askari, *Tradition et modernisme...*, s. 120.
31. Krş. Tara Chand'ın Mukaddimesinin 45. sayfası.
32. *Yoga Vasishtha*'nın, Mîr Findiriskî tarafından yapılmış olan mukayeseli derin incelemesi, Hindu-Müslüman metafizik incelemelerinin bir zir-

vesi olup, derinlik itibariyle, belki de, Dârâ Şukûh'un eserlerini [bile] geride bırakır. İranlı bir alim, Fethullah Muctebâ'î, bugün bu esere dair bir çalışma yapmaktadır.

33. Tantrizm için bkz. Eliade, *a.g.e.*, s. 62; Pike, *a.g.e.*, s. 299. [s.k].
34. "*Hermes*: Grek mitolojisinde şans ve zenginlik tanrısı, tüccarların ve hırsızların patronu, yolların bekçisi; Zeus ile Maïa'nın oğlu.. (...) Romalılar onu Merkür ile özdeşleştirirlerken, Mısırlılar da pekçok tanrılarıyla, özellikle de, bilgi tanrısı Thoth ile özdeşleştirirler: O, sayesinde insanların Tanrı'ya ulaşabilecekleri ilahî hikmetin habercisi olarak görülmüştür. Neo-platonistler ise, Thoth-Hermes'e, *Hermès-Trismégiste* "üç kere büyük" ismini vermişlerdir; III. ve IV. asırlarda, çok sayıdaki felsefî-mistik-dinî eser, Mısır ve Grek kökenli kavramların bir karışımı olan *Livres Hermètiques* (Hermetik Kitaplara/Hermetika)'e mal edilmiştir ..." (Pike, *a.g.e.*, s. 148; Schimmel, *a.g.e.*, 225) [s.k].
35. Krş. S.H. Nasr, *İslamic Studies* (op. cit.), bölüm: IV.
36. Şehristânî hinduları üç gruba ayırmakta olup, birisini *ashâb*, *el-budadah* veya budist olarak isimlendirir. Onun açıklamasına göre, ilk *budda*, *shâkin* (Shakyamuni) olarak isimledirilmekte olup, hemen onun altında da, çok muhtemelen Boddhisattva'ları gösteren, *al-bardî sa'îyah* (?) sınıfı gelmektedir. O yine, Budizm'de zühd ile ahlâkî ilke olan şeyleri de açıklamaktadır.
37. Krş. K. Jahn, "On the Mythology and Religion of the Indians in the Medieval Moslem tradition", *Mélanges Henri Massé* (op. cit.), s. 185-197.
38. Krş. K. Jahn, "Kamalashrîd al-Dîn's 'Life and Teaching of the Buddha' ", *Central Asiatic Journal*, c. II (1956), s. 81-128.
39. "Pali dilinde ve Sanskritçe'de 'aydınlanmış', 'uyanmış' anlamına gelen *Budha*'ya, Kuzey-Batı Hindistan'daki *Sakya* klanının çilecisi anlamında *Sakyamuni* de denilir.. Sarayda prens iken *Siddharta* diye çağrılırken, sarayı terkettikten sonra adını *Guatama* olarak değiştirir ve çile yolunu seçer. Bir incir ağacının altına oturan *Sakyamuni*, Uyanıklık'a ulaşıncaya kadar buradan kalkmamaya karar verir. Gün doğumunda Dört Hakikat'ın sahibi, yani Budha (Hakikat'e uyanmış) olur... (Eliade & Couliano, *a.g.e.*, s. 54) [s.k.].
40. Örneğin krş. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin, kendilerine vahiy gelen milletlerin değişen şartları sebebiyle, peygamberler ve dinlerin çokluğunun göstermiş olduğu zorunluluk hakkındaki, H. Corbin tarafından yayılanmış (Tahran, 1949) *Keşfu'l-mahcûb* adlı eseri: s. 77 vd. Müellif

şunu ilave eder ki, her peygamber, hakikatın ve İlahî yasanın bir yönünü bildirir, öyle ki, Hakikat'ın farklı yönlerini bildirmek ve yine, daha önce vahiy olarak gözükmüş olan şeyi yeniden ileri sürebilmek için, pekçok peygamberin olması gereklidir!

Aynı şekilde Nâsır-ı Hüsrev, H. Corbin ve M. Mu'în tarafından yayınlanan (Tahran, 1953) *Câmi'u'l-hikmeteyn* adlı eserinde, "Allah'ın kelâmı" olarak Hz. İsa'dan ve İslâm Peygamberi'nden önceki nübüvvet zincirinin evrenselliğinden bahseder. Vahyin evrenselliği, benimsenen bakış açısı İbrâhîmî geleneğin sınırları içinde kalırken, genelde Sûfîlikte olduğu gibi, hem Oniki İmam şi'îliğinde, hem de İsmâ'îlî kelâmda sürekli olan bir temadır..

41. Bu önemli eser, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam* (Wiesbaden, 1963) başlığı altında, H. Ritter tarafından yayınlanmıştır. Eş'arî'nin, doğrudan doğruya gayr-i müslim grup ve mezhepleri inceleyen tamamlayıcı bir cilt olan *Makâlâtu'l-mulhidîn*'i ile birlikte, o, din hakkındaki rasyonalist teorilere karşı koymaya çalışan ve vahyin lafzını da müdafaa eden müslüman kelamcıların bizzat din araştırmalarına göstermiş oldukları ilgiyi açığa vurur.

Dinler tarihini incelediklері kelâmî eserlerinde, bazı kelâmcılar bunu ayrı bir bölüm yapıyorlardı. el-İcî'nin, *el-Mevâkıf* adlı eserindeki durum budur.

42. Burada, Kenneth Morgan ile dinler araştırmasını, onlara inananların ve kendi ortamlarında yaşayanların yazıları temelinde kolaylaştırmaya niyetlenen Amerika ve İngiltere'deki birkaç yazarın son derece tavsiyeye değer çalışmasını zikretmek gerekir. Bu yöntem muhtemelen, kolaylıkla müslümanlar tarafından da benimsenebilir. Şayet müslümanlar Hristiyanlık hakkında bilgi sahibi olmak isterlerse, onlar pek ala inançlı bir hristiyan yanında bulunarak bilgi sahibi olacaklardır, onu "aşmış" olduğunu düşünen herhangi birisinden değil! Buna göre pek alâ, Hinduizm için bir hinduya, Budizm için bir budiste veya, bu geleneklerle doğrudan münasebet içine girmiş bulunan veya, içsel temayül (sympathie) ve doğuştan gelen zekaları onları, kendilerininkinden başka dinlerin şekil ve sembollerini anlamaya istidatlı kılmış olan Batılı nadir yazarlara doğru yönelmeleri gerekecektir. Mukayeseli dinler [araştırmaları]na dair pekçok ikinci el eser bugün Avrupa dillerinden Arapça'ya, Farsça'ya, vs. çevrilmektedir. Şayet, Batılılaşmış müslümanların ruhunun başka bir alanda daha kirlenmesinden kaçınılmak iste-

niliyorsa bu, müslümanlar tarafından bir cevab [verilmesini] zorunlu kılmaktadır. Bu zamana kadar, gerçek temellere dayanmakta olan pek az kitap çıkmıştır; ayrıca çoğu da, günlük gereksinime cevap veremiyecek kadar yetersizdir.

43. Suhreverdî ve diğer birçok müslüman bilgin tarafından, bütün felsefenin veya daha ziyade bütün hikmetin kaynağı olan bir ilhâmı/vahyi (révélation) getiren kimse olarak Hermès'in kişiliği ileri sürülmüştür: Onlara göre o, ma'rifet'in, *religio perennis*: *Hâlidî ebedî din*'in kuşatıcılığına imana işaret etmektedir.
Fıtrî (primordiale) bir dinin simgesi olarak Hermès'in kişiliğinin önemiyle ilgili olarak krş. M. Eliade, *The Quest for the Origins of Religion*, s. 154 vd. Ama yine de şunu açıklamak da çok önemlidir ki, Rönesans süresince Hermetik hareket, İslâm'da, Hermès'in şahsiyeti müslüman nübüvvet biliminde (prophétologie) kendisine mükemmel bir şekilde iyi olan bir yer bulmakta iken, esas olarak, her şeyi kendi içine almayı isteyen Orta Çağ hristiyan geleneğine karşı yöneltilmişti..

44. İşte bu irfândır (gnose) ki, aslî haliyle dinin gerçekliğinin en mükemmel delilini sunar, bu şu sebepledir: Arif kişi, dinde, insanî varoluşun ayrılmaz bir yönünü görmektedir. İnsan, Tanrı'nın varlığının en mükemmel delilidir, çünkü o, tanrıbiçimci (théomorphique) tabiatıyla ve özellikle de, Mutlak'ın, yani gerçek gayesinin delili olan aklıyla (intelligence), Yaratıcısı'nı onaylar.
"Genel olarak insanî tabiat, özel olarak da insanî zekâ, onları en doğrudan ve en karmaşık biçimde niteleyen dinî olgu olmaksızın anlaşılamayacaklardır: İnsanî varlığın müteâl -"psikolojik" değil- karakterini kavrayarak biz, vahyin, dinin ve geleneğin de karakterini kavrıyoruz; onların mümkün oluşlarını, zorunlu oluşlarını ve hakikatlerini anlıyoruz. Dini -falanca biçim altında veya harfiyyen şu ya da bu görünüm içinde değil, biçimüstü (informelle) olan özü itibariyle- kavrayarak da böylece biz bütün dinleri, yani onların çok ve farklı oluşlarının anlamını da anlamış oluyoruz; işte irfân ve fıtrî / hâlidî din (*religio perennis*) planındadır ki, inançların haricî karşıtlıkları açıklanabilir ve çözüme kavuşturulabilir" (F. Schuon, "Religio perennis", *Etudes traditionnelles*, janv.-fev., 1965, s. 10).

45. "*Kalbim, şimdi bütün sûretleri* [içine] *alabilir*
Hristiyanın manastırını, ceylanın çayırını,
Bir putun tapınağını ya da İslâm'ın Ka'be'sini,

Tevrât'ın Levhalarını veya Kur'an Kitabını
Aşk diniyim ben. Dinim
İmanım benim, onların kervanlarının geçtiği her yerdedir".

R.A. Nicholson'un çevirisine göre (Londres, 1911), s. 67. Yine krş. S.H. Nasr, Three Muslim Sages (op. cit.), s. 116 vd.

Şunu dile getirmek artık bir ihtiyaçtır ki, dinlerin bu aşkın birliği görüşü, Batı'da geleneğin zayıflamasını izleyen birkaç on yıldan beridir gelişmiş olan modern bağdaştırmacılıkların (syncrétismes) ve sahte maneviyatların da bizzat karşıtıdır. Onlar [modern bağdaştırmacılıklar ve sahte maneviyatlar] yalnız, kimi aşkın formlar içinde başarılı olamamakla kalmıyor, ama aynı zamanda her çeşit uğursuz güce de böylece kapıyı açarak, bu [aşkın] biçimlerin altına düşüyorlar. Ve bu uğursuz güçler böylece, sözde evrensellikleri tarafından aldatılma bedbahtsızlığına uğrayan gençlere saldırıya geçiyorlar.

46. *Gülşen-i râz*, s. 31.
47. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Kahire, 1293), c. II, s. 73 vd.
48. "*Logos*: Felsefe bağlamında, alemin düzenleyicisi olarak İlahî akıl veya mutlak olarak alınan akıl. Teolojik olarak da, Kelâm (Verbe), Teslîs'in ikinci şahsı.." (Foulquié, *a.g.e.*, s. 413, "Logos" maddesi) [s.k.].
49. Bilhassa İbn 'Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i ile el-Cîlî'nin *el-İnsânu'l-kâmil*'inde sergilenmiş olan bu önemli / temel öğreti, Titus Burckhardt'ın bu iki eserin çevirisine: *La Sagesse des Prophètes* (op. cit.) ve *De l'homme universel* (op. cit.) yazdığı giriş ve notlarda dikkat çekici bir açıklıkla izah edilmiştir.

    İbn 'Arabî'ye göre Logos öğretisi, onun *Şeceretu'l-kevn* adlı eserinde de özetlenmiştir. Krş. A. Jeffery'nin *Studia İslamica*'daki çevirisi: c. X, s. 43-77 ve XI, s. 113-160. Onun not ve açıklamaları, bununla birlikte, müslüman bakış açısına tamamiyle uygun değildir.
50. *el-İnsânu'l-kâmil*, II, s. 76 vd.
51. A.e., s. 83. Gerçekte, Orta Çağ'ın büyük sûfîsinin bu ifadesi, asrımız süresince, sadece husûsi bir dine karşı değil, ama dinin bizzat kendisine karşı tehdit oluşturan güçlere karşı bütün gelenekleri savunmak isteyen kimseler tarafından gerçekleştirilmedi mi? [Gerçekleştirildi].
52. A.J. Arberry'nin *Fîhi mâ fîh* (Discours of Rûmî) (Londres, 1961) çevirisine göre: s. 108-112. Rûmî'nin, Sûfîliğin, çok biçimci metinlerde sıkça görülemeyecek bir yönünü açıkladığı oldukça dikkat çekici bu eserini dış dünyanın kullanımına sunmuş olmasından ötürü Profesör Arberry'ye müteşekkiriz.

X. Sûfîlik Işığında Ekoloji Problemi

1. Krş. F. Schuon, *Regards sur les mondes anciens*, (Paris, Editions traditionnelles, 1968) bölüm: I et II.
2. Çağımızın en kötü özelliklerinden birisi, maalesef, insanların, ondan nasıl çıkacağını araştırmaya başlayabilmeleri için, bir çukurun içine düşmeyi beklemeleridir. Ekolojik problemin aciliyetinden ve endüstriyel ve ekonomik planlamada çok mükemmel tedbirler alınması gerekliliğinden kendilerine bahsedildiği zaman, en fazla modernleşmiş müslümanlar ve bilhassa bu programların uygulanmasından sorumlu olan kimseler, şu basmakalıp (stéréotypée) cevabı vermektediler: Batı'nın ekonomik düzeyine ulaşmış olmayı beklemek gerekmektedir ve ancak o zaman bu problemler düşünülecektir!.. Buna, yalın bir biçimde şöyle cevap verilebilicektir: O zaman ise, etkili davranabilmek için çok geç olacak!
3. Biz bu problemi oldukça detaylı bir şekilde, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Man* (op. cit.)'de ele aldık. Tabiatın sûfî anlaşılışına gelince bkz. S.H. Nasr, Science and Civilization in İslam, bölüm: XIII; S.H. Nasr, İslamic Studies (op. cit.), bkz. XIII; T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane* (Paris, 1950).
4. Doğulu Geleneklerin her birinde, tabiî olarak farklı pekçok bilimsel ekol bulunmaktadır, ama tabiatın manevî anlamı ve onun insanla münasebetleri bağlamında bunların öğretileri, [hepsi hakkında] bu terim kullanılabilecek kadar birbirine yakındırlar. Burada, Doğulu geleneklerin farklılığını olduğundan ehemmiyetsiz göstermek de söz konusu değildir.
5. F. Schuon, *No Activity without Truth* (op. cit.), s. 196.
6. Krş. A.K. Coomaraswamy, "*Gradation, Evolutin and Reincarnation*", *The Bugbear of Literacy* (Londres, 1949), s. 122-130.
7. Maddî parçacıklar arasındaki *'ışq* (amour) olarak isimlendirilen cazibe hakkında krş. İbn Sînâ, *Risâlah fi'l-'ışq*, trad. E.L. Fackenheim, *Medieval Studies*, c. 7 (1945), s. 208-228 ve S.H. Nasr, *An İntroduction to İslamic Cosmological Doctrines* (op. cit.), s. 261 vd.
8. *Tintern Manastırı*'ın üstüne yazılmış mısralar..
9. Tam tersine, Sa'dî'nin meşhur, "*Aşıkıyım tüm evrenin, çünkü O'ndan gelmektedir o!..*" mısraında olduğu gibi, sûfî şiirler, onların sadece güzel şiirsel ifadelerini değil, ama Hakikat'ın, şiirsel bir tasvir gücüyle süslenmiş

açıklamalarını da meydana getiren bazı metafizik ilkelere dayanmaktadırlar.

10. Krş. S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (op. cit.), s. 4 vd.
11. ["*Eski Çin düşüncesinde yüz ve on bin rakamları, söz konusu şeyin tümünü kapsayan bir deyim olarak kullanılır*" (Lao Tzu, *Tao Te Ching -Yol ve Erdemin Kitabı-*, çeviren, yorum ve notlar: Osman Yener, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul-1998, s. 132: 66. bölüm münasebetiyle düşülen not); "*Yol'dan bir doğdu/Birden iki/İkiden de üç/Üç, onbini meydana getirir/Onbin, sırtında Ying'i, kollarında Yang'ı taşır*" (Lao Tzu, *Öğretiler, "gökyüzü sürüp gidiyor*", Türkçesi: İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, 1. bsk., İstanbul-1999, s. 4. [s.k.]
12. [bkz. "*Ve kezâlike ce'alnâkum ummeten vasatâ: Böylece sizi, orta bir ümmet kıldık..*" (Bakara, 143) [s.k.]
13. Ben bu problemi daha detaylı olarak *Science and Civilation in Islam* (op. cit.)'da inceledim.
14. ["*Yunanca yürümek anlamına gelen 'peripatein' fiilinden.. (...) Derslerini öğrencileriyle birlikte, Lise'nin bahçesinde yürüyerek, tartışarak yaptığı için Aristoteles'in felsefesini tanımlamada kullanılan sıfat.. (...) [Geçirdiği üç evresinden] yalnızca, Aristoteles ruhu ve etkisinin çok yoğun bir biçimde hissedildiği ilk Patetikler dönemi verimli olmuştur. Bu dönemede Aristoteles'in empirik realizmi damgasını vurmuştur. Buna göre, gerçekten varolanlar tikeller, bireysel şeyler olup, cinsler, türler ikincil tözlerden başka bir şey değildirler. Bilgi yalnızca, duyu aracılğıyla mümkündür; gerçekten varolanlar somut tikeller olmakla birlikte, bilginin nesnesi tümellerdir. Bu nedenle, olguların gerisindeki yasalara ve nedenlere gitmeliyiz..*" (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. basım, İstanbul-1999, s. 681, "*peripatetik*" maddesinden, kısaltılarak. [s.k.]
15. Krş. S.H. Nasr, "*Who is Man: the Perennial Answer of Islam*" in *Man and his World* (Toronto, 1968), s. 61-68 ve *Studies in Comparative Religion* (1968), s. 45-56.
16. No Activity without Truth (op. cit.), s. 203.
17. [Bunda, Japon estetik anlayışının nirengi noktasını oluşturan "*zamanın döngüselliği ilkesi*"nin büyük payı olsa gerektir. Çünkü, Japon anlayışında, "*Zaman yaratılışla başlayıp ölümle bitmez. Zamanın yapısı daha çok, dikişsiz ve tekrarlayan bir yapıdır. Hayat, ölüm ve yeniden doğuş, aynı bütünün parçaları, birbirinin sürekli takipçisidir. Bu nedenle Japon dininde ve sanatında*

bir geçicilik ve ebediyet kavramı vardır. Hayat ölmez, yenilenebilir döngülerle devam eder" (Takeshi Umehara, "*Orman Uygarlığı: Eski Japonya Postmodernizme Yol Gösteriyor*", *Yüzyılın Sonu*, Editör: Nathan Gardels, çev. Belkıs Çorakçı) Dişbudak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul-1999, s. 212).

Zamanın bu döngüselliği inancı, bilhassa "*haiku*"larda yankısını bulur. Umehara'nın da dikkat çektiği gibi, "*Sanattaki haiku, gelip geçen anı, biçimin geçiciliğini, ruhun ebedi döngüsüne bağlar. Dört mevsim her zaman haiku'da önemli olmuş, durmadan solup sonra gençleşen bir varlığın tekrarlanışını simgelemiştir*" ("*Orman Uygarlığı*", *Yüzyılın Sonu*, s. 213). "*olabildiğince az sözcükle çok şey anlatan bir şiir türü*" olan haiku (*AnaBritannica*, X/268, stn. 3, "haiku" mad.) örnekleri için bkz. Matsuo Başô, *Kuzeye Giden İnce Yol ve Diğer Gezi Notları*, çev. Coşkun Yerli, Y.K.Y., İstanbul-1994. [s.k.]

18. [Japon Konfüçyüsçülüğü'ne/Japon *e t o s*'una göre, insan, doğa ve her şey bir "*aradalık*" durumundadır. Bu ilke şöyle ifadesini bulur: "*Dağlar, ırmaklar, otlar ve ağaçlar da Nirvana'ya .. erişir". Bunun anlamı, tüm doğal olguların Buddha olabiliceği, çünkü tüm canlılara, yani bitkilere, ırmaklara, ağaçlara, hayvanlara ve insana aynı gözle bakıldığıdır* " (Umehara, "a.g.mak. ", s. 212) [s.k.]
19 .XVII, (İsra), 81.

XI. İslam Modern Dünyaya Ne Sunabilir?

1. Krş. F. Schuon, *Regards sur les mondes anciens* (op. cit.), bölüm: I ve II.
2. "İslâm, evet o, aslî gerçekliğiyle Allah ile, yine aslî sıfatıyla insan arasında bir buluşmadır.

   "Hakikatte her ne ise Allah demek, yani, falan çağda falan şekilde, [filan çağda da filan şekilde] tecelli edebilmiş olması bakımından değil, ama Tarih'ten bağımsız olarak ve de, mahiyeti bakımından her nasıl ise, O olarak, öyleyse [müteâl] doğası itibariyle yaratması ve vahyetmesi bakımından kabul edilen demektir.

   "Hakikatte her ise insan demek, yani düşmüş ve kurtarıcı bir mu'cizeye ihtiyacı olan bir varlık olarak değil, ama onun, Mutlak olanı anlamaya ehliyetli bir idrâk ve oraya götürecek olanı seçmeye yetenekli bir ira-

de ile donanmış tanrıbiçimli (déiforme) bir yaratık olarak kabul edilen demektir" (Fr. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1976, s. 13).

3. Krş. bütün asırlar boyunca, insanın esas olarak kalıcı karakterinin pekçok etnolojik ve antropolojik kanıtlarını getiren J. Servier, *L'Homme et invisible* (Paris, R. Laffont, 1964). Yine anlamlıdır ki, çok yakın zamanda Accademio di Roma, çağımızda ilk defa, profesör Elemire Zolla'nın yönetiminde, tarihî süreç içinde kalıcı değerler meselesi hakkında tam bir tartışma toplantısı düzenlemiştir. Krş. *I valori permanente nel divenire storico* (Rome, 1969). Tanınmış Amerikalı profesör, Stanford Üniversitesi'nden David Hamburg, daha çok yakında [bu bağlamda] şunu demiştir: "Fıtrî / ilk insana dair [bugün] sahip olduğumuz en kutsal ve saygın kalıntı, modern insandır!".
4. Krş. S.H. Nasr, "Spiritual and Temporal Authority in İslam", *Islamic Studies*, s. 6-13.

5-Krş. S.H. Nasr, "Religion and Secularism, their meaning and manifestation in İslamic History", *İslamic Studies*, s. 14-25.

6. İslâm'da Şerî'a'nın anlamı hakkında krş. S.H. Nasr, *İdeals and Realities of İslam*, bölüm: IV.
7. Krş. az yukarıdaki, "Sûfîlik ve insanın bütünleşmesi" bölümü.
8. Krş. S.H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (op. cit.), bölüm IV.
9. Gerçek maneviyata karşı yürütülen, [fakat] materyalizm vasıtasıyla sahte-maneviyatçılığa açılan başkaldırının evreleri hakkında krş. René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (op. cit.).
10. Krş. yukardaki, "İslâm ve dinlerin karşılaşması" bölümü. Konunun daha derin bir incelenmesi için bkz. F. Schuon, *De l'unité transcendante des religions* (op. cit.), s. 173 vd.
11. Maalesef Avrupa'da bazı sahte sûfîler, Sûfîlik davasına çok kötülük yapmaya başlamışlardır. Onların ilk yanlışı, onu, bütün manevî özgünlükten yoksun ve, çoğu durumda da, ruhî bakımdan tehlikeli olan bir gizliciliğe (occultisme) dönüştürüp, Sûfîliği, İslâm'dan ayırmaya çalışmak olmuştur. Onların saçma iddialarının yanlışlığı, Sûfîliğin böylesi çarpıtılmaları adına elde edilmiş olan berbat ve yürekler acısı neticelerde çok açık bir biçimde tekrar ortaya çıkar. Ağacınsa daima meyvelerine göre değerlendirilmesi gerekir.
12. İslâmî sanatın manevî ilkeleri hakkında krş. T. Burckhardt, "Perennial Values of İslamic Art", *Studies in Comparative Religion*, été 1967, s. 132-141 ve *Sacred Art in East and West* (Londres, 1967), bölüm: IV.

XII. Sufilikte Şiirden Hikayeye

1. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Albany, N.Y., 1986, pp. 128ff.
2. Bu hadisler için bkz. W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague, 1975.
3. Meşhur hadis İslamî bakış açısından dünyanın niçin yaratıldığını açıklamaktadır: "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmeyi arzuladım. Dolayısıyla, dünyayı bilinmek için yarattım" Tasavvufî literatürde bu hadise "kenz-i mahfi hadisi" denmektedir.
4. Hz. Peygamber'in batınî gerçekliğini işaret eden bu hadis, mimsiz Ahmed'le *ahad*, aynsız Arap'la *rab* ifade edilmiştir. O aynı zamanda Hz. Peygamber rehberliği olmadan kimsenin Allah'a ulaşamayacağını da ifade etmektedir. Tasavvufta Hz. Peygamber'in önemi için bkz. T. Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Wellingborough, 1976, böl. 12; F. Schuon , *Understanding Islam*, trans. D. M. Matheson, London 1979, böl. 3; al-Jîlî, *Universal Man*, trans. T. Burchardt, Sherborne, 1983; ve A. M. Schimmel, *And Muhammed is His Messenger*, Chapel Hill, 1985. Bu son eser Tasavvuf literatüründe ifade edilen Hz. Peygamber imajına ayrılmıştır. Bkz. J. Nurbakhsh, *Traditions of the Prophet* – Ahâdis, London, 1981, bu eser tasavvufun gelişmesinde etkili olan hadisleri muhtevidir.
5. Bu, tasavvufun Şeriat'tan neşet ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine, şeriat ve tasavvuf, veya tarikat İslam'ın hem zahiri hem de batınî anlamda kaynağı olan Hakikat'ten doğmaktadır. Üstelik, tasavvuf İslam'ın iç boyutunu temsil etmesi bakımından kendi mensuplarına şeriatın kabulü ve uygulanmasını şart koşar. Bkz. F. Schuon, *Understanding Islam*, s. 41-42; S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* London, 1988, böl. 5; ve Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi 1977. Tasavvuf'un dili ile Kur'an'ın üslubu arasında ilişkiyi ele alan bir çok eser yazılmıştır. Massignon ve (onu takiben) P. Nwyia sadece mana bakımından değil aynı zamanda lafzî ifade bakımından tasavvufla Kur'an arasındaki o yakın ilişkiyi kendilerine konu edinmişlerdir. See. L. Massignon, *Essai sur les arigines du lexique technique de la musulmane*, Paris, 1954; and P. Nwyia, *Exegése coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
6. Bu hitabenin İngilizceye tercümesi için bkz. W. Chittick, *A Shi'ite Anthology*, Albany, N. Y. 1981, s. 37-38.
7. Unutulmamalıdır ki hem Hz. Ali'nin ve hem de diğer Şii imamlarının sözleri ve eserleri tasavvuf edebiyatının bir parçasıdır.

8. Bkz. Emir el-Mü'minun , *Supplications* (Du'a) trans. W. Chittick, London, n.d., s. 6.
9. Bkz. *Psalm of Islam*, trans. W. Chittick, London, 1988.
10. Bu nevi şathiyatlar için bakz. C. Ernst, *Words of Ecstasy*, Albany, N. Y., 1985; also H. Ritter, "*Die Ausspprüch des Bâyezid Bistâmî*," *Westöstliche Abhandlungen*, Festschrift für Rudolf Tschudi, ed. F. Meier, Wiesbaden, 1954, s. 231-243. Hallac söz konusu olduğunda, tasavvufî gelenek bu ifadeleri hiyerarşik bir söz olarak değil de tam bir vahdetin işareti olarak algılamışlar ve bu ifadeyi, Hallac'ın şahsî ruhu değil de onda bulunan ilahî ruh *ene'l-Hak* demiştir diye anlamışlardır.
    Hallac'ın meşhur sözü gibi vecd halinde söylenmiş sözler, daha sonra tasavvuf erbabı tarafından toplanmıştır. En meşhur derleme ve Şirazlı *Şerh-i Şathiyat* yazarı büyük veli Rûzbihan Baklî'dir. Bu kitap H. Corbin tarafından tahkiki yapılarak *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, (Tahran ve Paris 1966) başlığında yayınlanmıştır. İlahî aşk ve cemal konusunun açıklaması için bkz. H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 3, Paris, 1972, s. 20ff.
11. Bkz. A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C., 1975, s. 30.
12. al-Niffarî, *The Mawaqif and Mukhatabât*, trans. A. J. Arbery, London, 1978, p. 47.
13. Ibid., s. 48.
14. Bkz. Ibn 'Ata'illah, *The Book of Wisdom*, trans. V. Danner, New York, 1978, s. 49.
15. Bkz. Kwaja Abdullah Ansarî, *Intimate Conversation*, New York, 1978, p. 208.
16. Bkz. T. Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, trans, and ed. W. Stoddart, Albany, N. Y., 1987, s. 183-192.
17. M. Smith, *The Way of the Mystics*, New York, 1978, s. 223.
18. Son zamanlardaki ilmî çalışmalar Nurî'nin bu sembolik tehayyülü ve diğer bazı mutasavvufları Avila'lı St. Theresa ila alakalandırdılar. Bkz. L. Lopez-Baralt, "Santa Teresa de Jesus y el- Islam," *Teresianum*, vol. 33. 1982, s. 629-78.
19. Her ikisi de L. Massingnon tarafından neşredildi. Bkz. *Kitâp el-tawâsin*, Paris, 1913, ve *Le Dîwan d'Al-Hallaj*, Paris, 1955.
20. Bu beyiti H. Mason Massignon'unkinden biraz farklı tercüme edilmiştir. Bkz. *The Passion of al-Hallacj – Mystic and Marty of Islam*, vol. 3, s. 301. Yine Hallac'ın şiirlerinin değerlendirilmesi için bkz. S. 278 dp.

21. *The Tarjuman al-ashwaq*, trans. R. A. Nicholson, Wheaton, III., 1978, s. 56-57. Burada Selma, İbn 'Arabî'nin kendi yorumuna göre Süleyman makamında kendi başına gelen vecd halini sembolize etmektedir. İkinci beyit ise, Tanrı'nın sonsuz bir hürriyet olduğunu cebr ve tahdidle bir ilişkisi olmadığını anlatmaktadır.
22. M. Lings, "The Wine-Song (al-Khamriyyah) of 'Umar Ibn al-Fârid" *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn, 1980, s. 131. İbn Farid'in Hamriyye ve diğer tasavuufi şiirleri için, bkz. A. J. Arberry (tahkik ve tercüme) *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*, London , 1954 ve Dublin, 1956; E. Dermenghem, *L'éloge du vin (al-Khamrîya)*, Paris, 1931, ve orjinaline yakın şiirsel tercümeler için bkz. J. Von Hammer-Purgstall, *Das arabische Höhe Leid der Liebe*, Vienna, 1854.
23. A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 277.
24. Bu büyük şeyhin bazı şiirleri M. Lings tarafından *A Sufi•Saint of Twentieth Century* (London, 1971, s. 214-228) isimli eserinde çok güzel bir üslupla İngilizceye tercüme edilmiştir.
25. Genelde Arapça literatürün nesirde, Farsça'nın ise şiirde daha zengin olduğu söylenebilir.
26. Bkz. A. M. Schimmel, *As Through a Veil*, böl. 4.
27. Rumî için bkz. A. M. Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddîn Rumî*, London 1978, ve *As Through a Veil*, böl. 3; see also W. Chittick, *The Sufi Path of Love – The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983, ve S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 114-47.
28. Fars şiir tarihi ve farklı okulların tarzları ile ilgili en geniş çalışma Z. Safa, *Târîkh-i adabiyyât-i Iran*, Tehran, 1338 (A.S. Solar). Avrupa dillerindeki çalışmalar için bkz. E. G. Browne'nin satandart tarihleri, *A Literary History of Persia*, 4cilt., Cambridge, 1957; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London, 1958; J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968; ve G. Morrison, *History of Persian Literature from the Begining of the Islamic Periad to teh Present Day*, Leiden ve Cologne, 1981. Bu eserler Farça tasavvufî şiirlerle ilgili çok kıymetli sahifeleri içermektedirler, fakat henüz Farsça tasavvufî şiirleri hem tarihi hem de morfolojik olarak ele alan tek bir eser yoktur.
29. Ebu Said'in eserleri ve hayatını çevreleyen hikayeyle ilgili bkz. F. Meier, Abû Sa'id-i Abû l-Hair, *Wirklichekeit und Legende*, Leiden, 1976. Bu rubailer için bkz. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967, böl. 1.

30. Bkz. E. Heron-Allen, *A Fool of God: The Mystical Verse of Baba Tahir*, London, 1979, s. 54.
31. Ibid., s. 55.
32. Bkz. Sanâ'î, *The Enclosed Garden of Truth*, ed. ve ter. J. Stephenson, New York, 1975.
33. A. M. Schimmel, *As Through a Veil*, s. 64-65.
34. Rumî, Senâî ve Attar'a olan borcunu şöyle takdir etmektedir: Senâ'î bir ruhtur Attar ise onun iki gözü/ Bizse Senâî ve Attar'dan sonra geliriz. A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 303.
35. Bkz. *Mantıq al-tayr*, ed. J. Mashkur, Tehran , 1337 (Solar); ve *The Conference of the Birds*, ter. A. Darbandi ve D. Davies, Harmonsworth, 1984. Attar konusunda bkz. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Gott, Welt and Mensch in der Geschichten Fariduddin 'Attars*. Leiden, 1955; ve Nasr, *Islamic Sprituality*, s. 98-113.
36. Bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, Irving, Texas, 1980, s. 193, ve Ahmed Ghazzâlî, *Spiritual Flight (The Risalat al-Tayr)* ed, N. Pourjavady, Tehran, 1976.
37. Ter. S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 110.
38. Rûmî *Divan*'ında şöyle yazmaktadır: Benim övündüğüm şiir ne / Benim şairlerin sanatından başka bir sanatım var. Bkz. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 140.
39. O aynı zamanda çok miktarda farklı tasavvuf hallerini ve zikr konularını muhtevi rubailer telif etmiştir. See A. J. Arberry, *The Rubâ'iyyat of Jalaâleddin Rumî*, London, 1949.
40. Bu büyük eser ilk defa B. Furûzânfar tarafından *Külliyat-ı Şems*, (Tehran, 1346 solar), tarafından neşredilmiştir. Tamamı İngilizceye tercüme edilmemesine rağmen, bazı parçalar seçilerek R. N. Nicholson tarafından *Selected Poems from the Divan Şemsi Tebriz*, (Cambridge, 1898) olarak ve A. J. Arberry tarafından *Mystical Poems of Rumî*, (vol 1. Chicago, 1968 ve cilt2, Boulder, 1979) başlığında tercüme edilerek neşredilmiştir.
41. W. Chittick, *The Sufi Path of Love*, s. 213-214. Bu eser Nicholson, Arberry ve diğer önceki kaynaklarda olmayan Divan'dan yeni tercümeleri de içermektedir.
42. R. A. Nicholson'dan, *Rumi – Poet and Mystic*, London 1978, s. 31.
43. Bkz. J. Nurbakhsh, *Divanı Nurbakhsh*, New York, 1980. Bu çizgide yine bkz. R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Teil I, Die Affiliationen, Wiesbaden, 1965.

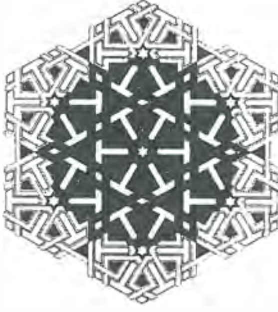
44. Gazzalî tasavvufun büyük yapıtlarından olan *İhya*'nın Farsça özeti *Kimyayı Saadet* sadece muhtevası itibarıyla değil aynı zamanda edebî güzelliği ile büyük takdir toplamıştır. Bkz. H. Ritter, *Das Elixir der Glückseligkeit*, Jena, 1923. Gazzali hakkında Avrupa dilleri de dahil büyük bir literatür vardır. Gazzali'nin eserler için bkz. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazalî*, Beirut, 1959.
45. *Tefsîr el-Şeyh el-ekber* veya *Tefsir el-Kuran el-kerim* isimli tefsir defalarca İbn 'Arabi'nin ismi altında basılmış ve fakat aslında Kâşânî'ye aittir. İbn 'Arabî'nin büyük tefsiri ise hâlâ basılmamıştır. Bkz. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, vol. 1, Damascus, 1964, s. 109.
46. Bkz. A. Habil, "Traditional Esoteric Commentaries" in S. H. Nasr (ed), *Islamic Spirituality, Foundations*, New York, 1987, s. 28ff. Tasavvufi Kur'an Tefsirleri üzerine geniş bir araştırma yapılması ve Kur'an'ın bir çok dillere tercümesinde mutasavvıfların rolünü incelemek çok ilgi çekici bir çalışma olacaktır. Bu tefsirlerden bir kaçı meselâ, G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of Sufî sahl al-Tustarî*, Berlin , 1979, Batıda incelenmiştir. fakat tasavvufî tefsirlerden bir çoğu henüz ciddi olarak incelenmemiştir.
47. Bkz. L. Massignon ve P. Nwyia'nın 5. dipnotta zikredilen eserleri.
48. Bkz. F. Schuon, "The use of hyoerbole in Arap rhetoric", *Dimensions of Islam*, tarns. P. Townsend, London, 1970, ss. 13-29.
49. Doğrusu bütün bu eserlerin İngilizce tercümesi mevcuttur. See. A. J Arberry (trans.), *The Discourse of Rumî* ; P. Jackson, trans., *Sharafuddin Maneri – The Hundred Letters*, New York, 1980; ve T. Burckhardt, *Letters of Sufî Master*, London, 1973. Bu son eser seçme mektupların tercümelerinden oluşur.
50. Bkz. J. L. Michon, *Le Soufi marocainAhmed ibn 'Ajiba et son mi'raj – Glossaire de la mystique musulmane*, Paris 1973. Bu kitabın girişinde müellif tasavvuf literatürünın çeşitlerinden geniş bir tarzda bahseder.
51. Bkz. Sheikh Muzaffer Ozak al-Jerrahi, *Irshad, Wisdom of a Sufî Master*, trans. M. Holland, Amity, N.Y., 1998, birkaç yıl önce vefat eden Türk şeyh tarafından yazılan bu eser bu türün güzel bir örneğidir.
52. Burada Bahaeddin 'Amilî'nin *Keşkül* isimli eserini kasdetmekteyiz. Aksi takdirde o Şaranî gibi ansiklopedik bir yazar değildir ve onun tasavvufa en büyük katkısı mesnevî formundaki Farsça şiirleridir.
53. Bkz. W. H. T. Gairdner (trans.), *The Niche for Lights in Four Sufî Classics*, s. 57-159, ve R. Daladriére (trans.), *Le Tabernacle des Lumiéres – Michkât Al-Anwar*, Paris, 1981.

54. Bkz. 'A. Usayrân tahkiki ve ikincisi ilkinden daha felsefî olan onun girişi (Tahran 1962); yine bkz. T. Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpetuelle en mystique*, trans. M-C. Grandry, Paris, 1980.
55. Bkz T. Burckhardt'ın ustaca özet tercümesi, *La Sagesse des prophétes*, ve T. Izutsu'nun bir çok şeçme tercümeleri, *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, London, 1983. Metnin bütün tercümesi için bkz. Ibn 'Arabî, *Bezels of Wisdom*, trans. R. W. J. Austin, New York, 1980.
56. Bkz. S. M. N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*, Kuala Lumpur, 1970.
57. Bkz. Ahmad Ghazzâlî, Sawanih – Inspirations from the World of Pure Spirits, trans. N. Pourjavady, London, 1986.
58. H. Corbin ve M. Mo'in tarafından girişle derlenmiştir, *Le Jasmin des Fidéles d'amour*, Tehran ve Paris, 1958.
59. Irakî hakkında bizim *Divine Flashes* isimli kitaba yazdığımız girişe bkz., trans. W. Chittick ve P. L. Wilson, New York, 1982, pp. IX-XIX.
60. Bkz. H. Corbin. *Avicenna and Visionary Recitals.* Corbin bu eserin felsefî özelliğine rağmen daha sonraki tasavvuf eserlerini, özellikle Gazzali ve Suhreverdi'yi nasıl etkilediğini göstermektedir. Suhreverdî'nin anlatımları hem bir tasavvuf eseri hem de hikmeti işrakın derunî bir veçhesidir. Bkz. Suhraverdî, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 3. ed. s. H. Nasr, Tehran 1977. Bu hikayeler orjinali kadar değerli olan şiirsel bir Fransızca'ya Corbin tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. *L'Archange empourpré*, Paris, 1976. Sıkıcı bir İngilizceye tercüme eden W. Thackson bir kısım hikayelerin yapılan eleştirisel redaksiyonunu dahi dikkate almamıştır. Bkz. *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardî*, London 1982. Bu tip literatürün genel tahlili için bkz. T. Pûrnâmdârian, *Symbolism and Symbolic Stories in Persian Literature*, Tehran, 1984. Bu son eser Farsça'da bu hikayelerin sembolik lisanının sembolizm dili ve tasavvuf edebiyatı ile ilişkisi bakımından en geniş tahlilleri muhtevidir. Bu eserde, İbn Sina'nın *Risalet el-Tayr* modelini takip ederek farklı mutasavvuf müellifler tarafından yazılmış kuş risalelerinde bulunan uçma sembolizmine büyük bir bölüm hasredilmiştir.

İNDEKS

SEYYİD HÜSEYİN NASR

TASAVVUFİ MAKALELER



Birbiriyle uyumlu; mahrem ve ruhî olmasına karşılık herkese açık ve cömert çiçeklerden derlenmiş bir buket imişcesine, ilginç başlık ve konularıyla, derinlikli ve ufuk açıcı yazıların mükemmel bir armonisi... İslâm'ın adeta gizli ve saklı hazinesinin yeniden gün yüzüne çıkarılışı, bilgi ve irfân pazarına sürülüşü.. Mikro düzeyden makro düzeye kadar, anlayışlar, inanışlar ve medeniyetlerarası değer sunumlarının hararetli bir şekilde tartışıldığı bu sıcak günlerde, bizim katkımızın ne olabileceği konusunda, yerinde bir müdahale ve aydınlatma.. Bir yandan kendi değer ve inanç köklerimizi, onun tarihsel açılımlarını yeniden içselleştirme imkanı sunarken, diğer taraftan da, medeniyetlerarası değer alışverişinde, karşı değerlere karşı ileri sürebileceğimiz Aşkın Hazinemiz'in varlığının bilinciyle, yeni bir özgüven kazanımı..





ISBN 975-574-325-1
9 799755 743256

insan yayınları
nasr kitaplığı 15

